TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene G. SKAGESTAD og JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Strängnäs), prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, R. SLÅTTELID og IVAR WELLE og stipendiatene LEIV AALEN, IVAR P. SEIERSTAD og O. G. MYKLEBUST

INNHOLD

HOVEDSPØRSMÅLENE I DEN MODERNE EVANGELIEKRITIKK. Av professor dr. D. A. Frøvig. Side 145.
CONFESSIO DOSITHEI 1672. Av dr. theol. Alfred Th. Jørgensen. Side 160.
GUDS REALITET OG KANTS FORNUFTKRITIKK. Av sogneprest E. Kindingstad. Side 165.
LITTERATUR, anmeldt av dr. theol. Sven Lodin og stipendiat Leiv Aalen. Side 179.

4. hefte *1941* *12. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legger vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgt. 47, Oslo.

Virk for tidsskriftets utbredelse!

Husk å betale kontingent!

HOVEDSPØRSMÅLENE I DEN MODERNE EVANGELIEKRITIKK

ET VARSEL OM ET OMSLAG

Av D. A. Frøvig.

Blant nyere teologer av positiv retning inntar *Friedrich Büchsel* en framtredende plass. Han er professor i Rostock og mest kjent ved sine skrifter «Der Geist Gottes im Neuen Testament» (1926) og «Die Teologie des Neuen Testaments» (første opplag 1934, annet 1937). I den første bok, som er et verk på over 500 sider, slår han sterkt til lyd for åndstankens betydning i Det nye testamente, og det er ikke minst interessant å lese hans utredning om den rolle åndsbesiddelsen har spillt hos Jesus selv. I den annen bok, som er på noe over 200 sider, tar han energisk til orde mot enhver underkjennelse av messiastanken hos Jesus og hevder i motsetning til R. Buttmann og andre at den har hatt fundamental betydning for hans selvbevissthet og gjerning. I begge disse skrifter har Büchsel vist seg som en dyktig og energisk forsker som ikke bøyer seg for noen moteretning, men uforferdet hevder selvstendige anskuelser og synsmåter i positiv ånd. Det samme gjør han i et litet skrift han utga i fjor: «Die Hauptfragen der Synoptikerkritik» (C. Bertelsmann, Gütersloh, 99 sider). Det er utkommet i skriftserien «Beiträge zur Förderung christlicher Teologie», som ble grunnlagt av Adolf Schlatter og etter hans død utgis av Paul Althaus, og da det gir en god oversikt over hovedproblemene i synoptikerkritiken og muligens i noen grad innvarsler et omslag i den, vil jeg i det følgende gjøre tilknytning til det ved å referere grunntankene i det og gi en vurdering av dem.

I de siste årtier har vi på evangelieforskningens område fått

en såkalt tradisjons- eller formhistorie, som søker å gi oss den historie som den evangeliske overlevering har gjennomgått fra Jesu tid og inntil den ble nedtegnet i våre evangelieskrifter. Man gjør i den anledning oppmerksom på visse forandringer som stoffet har gjennomgått i de parallelle gjengivelser av det i de tre første evangelier, og peker også på visse eiendommeligheter som oftere viser seg i det, og man søker så å utforske de synspunkter og tendenser som disse forandringer og særegenheter gir uttrykk for. Herved mener man å kunne klargjøre de beveggrunner som har ledet menigheten under overleveringen av stoffet og å kunne bestemme de faktorer som har innvirket på tradisjonen. Istedenfor tradisjons- eller formhistorie bruker forresten Büchsel den videre betegnelse evangeliekritikk på disse undersøkelser.

Den bok som i dag er mest typisk for synoptikerkritiken, er *Rudolf Bultmanns* «Die Geschichte der synoptischen Tradition» (første opplag 1921, annet 1931); ved siden av denne må nevnes *Martin Dibelius'* «Die Formgeschichte des Evangeliums» (første opplag 1919, annet 1933) og likeså *Erich Klostermanns* kommentarer til Matteus, Markus og Lukas i Hans Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament.

Skal man forstå den moderne evangeliekritikk, bør man gå tilbake til *William Wredes* bok «Das Messiasgeheimnis in den Evangelien» (1901). Denne bok tar sitt utgangspunkt i de Markus-stykker som framholder at Jesu messianitet skal holdes skjult, og Wrede kom til det resultat at denne «messiashemmelighet» ikke svarer til virkeligheten, men bare er en teori som Markus har oppstilt. Hans evangelium er derfor behersket av dogmatiske anskuelser og står i denne henseende på linje med Johannes-evangeliet. Jesus har vært en omreisende lærer og lege, men ikke profet og forkynner, og en sådan mann kan umulig ha villet være Messias, da herredømme og herskermakt nødvendig er knyttet til dette begrep. Først ved oppstandelsen er menigheten kommet til den tro at Jesus er Messias (se Act. 2, 36, Lk. 24, 19—21), og man fant derfor på en teori om at han også selv under sitt jordeliv ville være Messias, men holdt dette hemmelig unntagen for hans nærmeste. Dette er pointet i Markus' oppfatning av Jesus. Men herimot kan man inn-

vende at det aldri i Det nye testamente sies at Jesus først ble Messias véd sin oppstandelse. I Apostelhistorien heter det nok at Gud har gjort den korsfestede til Herre og Messias (2, 36), men det heter også at Gud ved dåpen salvet ham med Ånd og kraft, og han var altså den salvede eller Messias allerede fra den tid (10, 38—39). Etter Rom 1, 4 ble han visstnok først ved oppstandelsen «Guds sønn i kraft», d. e. fikk den fulle messianske makt, men dette forutsetter nettopp at han også før har vært Messias, om enn i ringhet, d. e. uten denne fulle maktutrustning, og på samme måte er det på det nevnte sted Act 2, 36. Når Wrede legger vekt på fortielsen Mk 9, 9, er det her ikke selve messianiteten som skal holdes hemmelig, men det er Jesu forklarelse, og at han også offentlig har vedkjent seg sin messianitet, framgår av inntoget i Jerusalem og forhøret for det høye råd (11, 1—10. 14, 60—64). Heller ikke er det riktig å si at Jesus bare var en omreisende lærer og lege. For denne lege og demonutdriver er den seierherre som gjør ende på Satans og demonenes herredømme (Mk 3, 26), og læreren er en mann som forkynner gudsrikets komme og tilgir synder (1, 15. 3, 26—27).

Etter Wrede har menighetstroen overmalt Jesu bilde og gitt en uriktig overlevering om ham allerede i Markus-evangeliet, idet forfatteren av dette har ordnet og bearbeidet den foreliggende tradisjon etter denne tros synspunkter. Dermed har Wrede stillet sine etterfølgere den oppgave å skille mellom forskjellige tradisjonslag og å finne ut hva som er opprinnelig eller sekundær tradisjon, og det er denne oppgave menn som Bultmann har tatt opp. Også *Wellhausen* og *Bousset* var med på å bane vei for dette arbeide, idet de hevdet at urmenigheten har lagt en eiendommelig Menneskesønn-dogmatikk inn i overleveringen og derved overmalt den. Bousset mente også at de kristne i Palestina ikke hadde brukt tittelen Herre om den oppstandne Jesus, men at denne betegnelse av ham er oppstått på hellenistisk grunn, nærmere bestemt i Antiokia. Mot denne teori taler imidlertid det jødisk-aramaiske *marana-tha* som Paulus tilroper sine jødekristne motstandere som var kommet til Korint fra urmenigheten (1 Kr 16, 22), da det viser at denne har påkalt den oppstandne Kristus som messiansk

konge og herre i tilknytning til Ps 110, 1. Allikevel fikk denne teori betydning, da den banet vei for spørsmålet om hellenismens innflytelse på urkristendommens tro og overlevering.

Det jeg nå har referert er trekk av den nyeste evangeliekritiks forhistorie. Derimot er *Martin Dibelius* en av selve grunnleggerne av den. I sin foran nevnte bok Die Formgeschichte des Evangeliums anser han Wredes tydning av Markus-evangeliet for utvilsom og bygger på den. Han vil i sin bok klargjøre hvordan den evangeliske overlevering er blitt til og bestemme lovene og motivene for den. Sitt utspring har fikseringen av erindringene om Jesus hatt i prekenen, og fordi man i den først og fremst hadde interesse av fortellingen om hans lidelse og oppstandelse, er det den som tidligst er blitt fiksert. Andre ting i Jesu liv kom derimot mest i betraktning som eksempler og beviser, og Dibelius kaller derfor de historier som har karakter av eksempler, for *paradigmer* (av det greske paradeigma, bevis, eksempel). Disse stykker anser han for meget gamle og gode beretninger, mens andre partier som han kaller *noveller,* er yngre og lite eller slett ikke pålitelige. I den første menighet var det enkeltfortellinger om Jesu ord og gjerning man ønsket, da man hadde bruk for dem som illustrasjoner og bevis, mens man i den første tid ikke trengte en samlet framstilling av hans person og historie, da mange ennå hadde kjennskap til ham på første hånd. Disse enkeltstykker har nå Markus forbundet til et hele, idet han tydet dem etter teorien om messiashemmeligheten. I det hele er Markus-evangeliet en bok om hemmelige epifanier, det forteller Jesu historie ut fra den overbevisning at han eide en himmelsk eksistensform som disiplene så ham i under forklarelsen, men som under hans jordeliv for det meste var og skulle være skjult, og fortelleren gleder seg over hvert øyeblikk han kan vise oss ham i hans sanne verdighet. I sin foreliggende form er derfor Markus-evangeliet som helhet en mytisk bok, mens de enkelte tradisjoner bare i ringe grad er mytiske.

Mot disse konstruksjoner innvender Büchsel for det første at prekenmotivet er for snevert til å forklare den evangeliske tradisjons tilblivelse. Fortellingen om Jesus har ikke bare vært illustrasjon og bevis, men også selvformål, idet man har fortalt om ham av glede over å kunne berette noe som var betegnende for den

mann man kjente og elsket, og Dibelius' sondring mellom paradigmer og noveller lar seg derfor ikke gjennomføre. Også etter Dibelius er den refleksjon og teologi som Markus tyder stoffet med, hentet fra menigheten, men han forklarer ikke hvordan den er fremstått her. Med rette gjør Büchsel i den anledning oppmerksom på at det var troen på Jesu oppstandelse som gjorde at en evangelisk overlevering ble til. Det var i det hele denne tro som gjorde at der ble drevet misjon, preket og skapt en menighet. Men denne tro på Jesu oppstandelse var samtidig tro på hans messianitet og på hans døds frelsende betydning (se 1 Kr 15, 3 f.). Derfor er det ikke alene så at Markus' forståelse av Jesu historie stammer fra den første menighet, men den faller også på avgjørende punkter sammen med dennes egen tro.

Om Jesu messianitet sier Büchsel videre at den ikke kan fjernes fra hans historie. Det hører nemlig til de ubestrideligste kjensgjerninger i den at han ble korsfestet av romerne, og dette er bare forståelig hvis han under sitt jordeliv gjorde krav på å være Messias (Mk 15, 26). Man kan heller ikke forstå at han kunne tillegge tilhørernes forhold til den forkynnelse han kom med, avgjørende betydning for deres skjebne på den ytterste dag, hvis han ikke mente at han selv skulle være dommer da, og at han altså skulle være Messias (Mk 8, 38). Derfor svarer Markus' syn på Jesus til den historiske virkelighet og må betegnes som det eneste riktige. At Jesus imidlertid for en tid hemmeligholdt sin messianitet, er meget forståelig, da han ville at folket skulle ta standpunkt til hans forkynnelse før han åpenbarte den. Derfor er ideen om messiashemmeligheten ikke noe Markus eller menigheten har funnet på, men den stammer fra Jesus selv. Dibelius har heller ikke rett når han sier at Markus-evangeliet har mytisk karakter. Det skal særlig være på grunn av fortellingene om Jesu dåp, fristelse og forklarelse det skal være mytisk. Fortellingen om forklarelsen har imidlertid Dibelius mistydet, da den ikke taler om åpenbaringen av en skjult himmelsk tilværelsesform, men derimot om en forvandling, og ordet «han ble forvandlet» viser at han ellers ikke hadde denne eksistensform (Mk 9, 3). Heller ikke dåpen og fristelsen er mytisk, da Jesus her ikke er en halvgud, men et virkelig menneske som mottar den Helligånd, og som hungrer i ørkenen, kun at han i begge tilfelle

også har pnevmatiske opplevelser. Således viser det seg at Dibelius' tolkning av den evangeliske tradisjon også på dette punkt er uholdbar.

Størst oppmerksomhet viser Büchsel i sin bok *Rudolf Bultmanns* «Geschiche der synoptischen Tradition», som han til dels supplerer ved henvisning til to andre bøker av ham, «Jesus» (1927) og «Glauben und Verstehen» (1933). Bultmann vil forklare hvordan menigheten kom til å tillegge Jesus de ord, gjerninger og opplevelser som evangeliene beretter om, og hvilke krefter og innflytelser det var som bevirket at overleveringen om ham fikk den skikkelse den har i de første evangelier. De stykker av tradisjonen som danner en kort ramme om et Jesus-ord og har sitt poeng i dette, kaller han med et gresk ord *apofthegmata* (apofthegma, utsagn, sentens), og han inndeler disse stykker i strids- og disippelsamtaler og biografiske fortellinger. Til de første hører f. eks. samtalene om fasten (Mk 2, 18—22), Jesu fullmakt (11, 22—33) og skatt til keiseren (12, 13—17), til de siste f. eks. kallelsen av de første disipler (1, 16—20) og velsignelsen av de små barn (10, 13—16). Alle disse stykker gir oss «ideale» (d. e. fingerte) scener som i en konkret situasjon anskueliggjør en grunnsetning som menigheten har tillagt Jesus. Likheten med kjente rabbinerhistorier og argumentenes art viser at utformningen av dette stoff har funnet sted i urmenigheten i Palestina. Man må også anta at flertallet av *Jesus -ord* stammer fra denne, men det er bare i sjeldne tilfelle man kan anta at de virkelig skriver seg fra Jesus selv. Dette siste er især tvilsomt for de ords vedkommende hvor han taler i jeg-form, ord som etter Bultmann for det meste må være et verk av den hellenistiske menighet. Med hensyn til *underberetningene* regner han med den mulighet at der ligger historiske foreteelser til grunn for noen av dem. Det viktigste spørsmål er imidlertid etter hans mening hvordan de er kommet inn i den evangeliske tradisjon, og svaret er at folkelige underhistorier og undermotiver er trengt inn i den muntlige overlevering, at fortellingene er oppstått i den samme atmosfære som de jødiske og hellenistiske underberetninger, og at de gjennomgående er av hellenistisk opprinnelse. *Lidelses-* og *oppstandelseshistorien* og det øvrige historiske stoff er i alt vesentlig legender.

Hva angår spørsmålet om redaksjonen av stoffet i de tre første evangelier gjør Bultmann tilknytning til Wrede og Dibelius. Evangeliene er kultuslegender, Markus har skapt denne type, og «Kristus-myten» gir hans skrift indre enhet. »Kristus-myten» lærer vi å kjenne hos Paulus i Fil 2, 6—11 og Rm 3, 24, og den består altså i ideene om Kristi preeksistens, menneskevorden, soningsdød og opphøyelse. Denne «Kristus-myte» utgjør det vesentlige innhold av den hellenistiske forkynnelse, og det Markus ville med sitt skrift, var nettopp å forene denne forkynnelse med tradisjonen om Jesu historie (2. oppl., s. 372 f.). Frelseren er i dette evangelium skildret som en på jorden vandrende gudesønn, og hans liv er skildret som en rekke åpenbarelser som det ligger et hemmelighetens slør over. På denne måte lyktes det for Markus å legge inn i tradisjonen den tydning som den trengte i de helleniske menigheter som Paulus hadde stiftet, og Matteus og Lukas har fulgt etter i Markus' spor. Evangeliene er derfor i det hele en frambringelse av den hellenistiske menighet på grunnlag av den palestineiske tradisjon (2. oppl., s. 394).

I sitt oppgjør med Bultmann framholder Büchsel at man først må spørre hvilken vurdering av Jesus det etter hans mening er som ligger til grunn for menighetens overlevering om ham, og hvordan han mener at Jesus har bedømt seg selv. Det er imidlertid ikke lett å bli klok på Bultmanns mening om menighetens forståelse av Jesus. Menighetstroen har jo skapt legende og myte, og kildene er overgrodd av legender. For så vidt er Jesus uriktig skildret i evangeliene. Men på den annen side forutsetter Bultmann at menigheten har forstått Jesus riktig, da den har vurdert hans ord som Guds ord og i hovedsaken bevart ordene om bot og tilgivelse på en sådan måte at de får komme til sin rett og øve sin virkning.

Hvor begynte nå etter Bultmanns mening feilen i menighetens forståelse av Jesus? Den begynte da den besluttet å holde ham for Messias. Riktignok er det så at bekjennelsen til hans messianitet utfoller det som implicite lå i hans egen selvvurdering. Men formen for denne bekjennelse, messianiteten, kan etter Bultmann bare vurderes som et produkt av den mytedannende fantasi. For ham er åpenbart Jesu messianitet likegyldig, et psykisk fenomen som ingen betydning har. Jesu selvbevissthet var profetisk, idet han

anså seg for en som skulle frembære Guds ord i den siste, avgjørende time, hva han forresten også mente at døperen Johannes gjorde. Nå viser imidlertid denne likhet med Døperen at Jesus etter Bultmanns mening ikke er annet enn en forkynner av Guds ord, d. e. en profet. Som profet står han imidlertid sværmerne nær; han besatte nemlig etter Bultmann templet med sine tilhengere fordi han ville rense det med henblikk på det kommende gudsrike, og han døde som følge herav en beklagelig død. På den annen side skal Jesu ord være Guds ord og hans tilgivelse Guds tilgivelse. Men dette blir uforståelig hvis han har vært det samme som Døperen. Var han nemlig det, var også han en forløper og hadde bare foreløbig betydning. Så forstår også Bultmann ham, idet han etter hans mening regnet med at der skulle komme en Messias etter ham, hva Menneskesønn-ordene viser. Men er Jesus bare en forløper, da kan etter Büchsel også hans ord om tilgivelse bare ha foreløpig karakter og derfor ikke gjelde også i den ytterste dom. Så dersom Bultmann vil være konsekvent. Også de gamle profeter forkynte syndstilgivelse (Jes. 40, 2), og Bultmanns Jesus gir derfor ingen særskilt garanti for at hans ord og tilgivelse er Guds ord og tilgivelse. Man må her spørre om ikke prinsippet om alle menneskers likhet her har undervurdert det som er forutsetningen for all kristologi, at Jesus er den enestående.

Men nå har menigheten nettopp betraktet ham som den absolutt enestående. Den så Guds sønn i ham og betraktet derfor også hans ord som Guds eget ord, og man forsto Jesu tilgivelse så at den hadde betydning og gyldighet for den endelige dom og derfor for evigheten. Hans komme til dem betydde for menigheten at den skulle bli forløst og opptatt i den evige festglede. Den som omvendte seg, kom etter menighetens tro inn i himmelriket, og den mente altså at Jesu tilgivelse ikke bare hadde foreløpig, men definitiv og evig betydning. Jesus var den som skulle komme, Menneskesønnen, han og ingen annen. Kun som dommer i den endelige dom, kun som Guds sønn i evighet kunne han nemlig sikre en frelse for evigheten (Mk. 8, 38). Med Jesus var gudsriket kommet, og det ikke så at en ny historisk epoke nå var begynt, men i den betydning at den evige forløsning nå var kommet ned fra Gud til menneskene. Den gave Jesus herved gir, kan nok synes oss svim-

lende stor, d. e. helt ufornuftig. Men at det forholdt seg på denne måte, var disiplenes tro.

Det er dette det dreier seg om når der tales om Jesu messianitet, ikke «bare et psykisk fenomen». Det er enhvers sak om man vil tro dette om Jesus, men der kan ikke være tvil om at det er dette som er kristelig tro. Kun som dommer i den endelige dom, som Guds sønn i evighet kunne Jesus sikre en frelse for evigheten. Med hans messianitet prisgir man derfor den evige gyldighet av hans tilgivelse. I messianiteten dreier det seg ikke bare om en bevissthet som ledsager Jesu handling og tale, men derimot om den grunn som bærer hans hele holdning, tale og handling så det alt sammen virker og er det som det har virket og været i historien. Etter Bultmann ville hans messiasbevissthet være «bare et psykisk fenomen». Men Jesus hadde enten en profetisk eller en messiansk kallsbevissthet; i første tilfelle var hans tilgivelse bare gyldig midlertidig, i siste tilfelle for evig. Messianiteten kan ikke forstås når den løssrives fra hans ords virkning og betydning, men på den annen side kan denne virkning og betydning ikke forstås når den løsrives fra hans messianitet. Det ene avhenger her av det annet. Jesu ord er kongsord, og man kan ikke frata ham det kongelige som tilkommer ham, uten å berøve hans ord det kongelige. For en psykologisk forståelse av hans messianske bevissthet er der nok satt meget snevre grenser. Men det kommer ikke an på en sådan forståelse, men det alt kommer an på, er på den ene side at han møter oss som vår Herre, som Gud har gitt herredømmet over oss fordi han har gjort ham til all verdens herre, og på den annen side om vi forholder oss overensstemmende hermed.

Påstår man at det er menigheten som har gjort Jesus til Messias, da påstår man også at den har besluttet å holde den syndstilgivelse den hadde fått, for definitiv og evig virksom, skjønt den bare var foreløpig, og menigheten har da i overspent sværmeri tillagt seg et gudssamfunn som ikke var gitt den. Messianiteten tilhører Jesus selv og gir hans ord og virke den særegne betydning som tilkommer dem. Den ble erkjent av disiplene sammen med virkningen og betydningen av hans ord. Men av folket ble den aldri fullt erkjent, fordi det aldri åpnet seg helt for hans ord, og det kunne heller

ikke erkjenne den. Derfor har Jesus vært meget tilbakeholdende med hensyn til sin messianitet, da erkjennelsen av den ikke kunne ha den ønskede virkning så lenge hans ord ikke ble mottatt i tro. I erkjennelsen av messianiteten når virkningen av hans ord sin fullendelse, og alle evangelister setter seg derfor til mål å få leseren til å erkjenne og bli viss på at Jesus var Messias (se Joh 20, 31). Dette er ikke et tegn på at evangelistene ikke har forstått ham, men det viser hvertimot at de har forstått ham riktig. Dermed kullkastes Bultmanns grunnstilling til evangeliene, at jo mer de er behersket av menighetens tro, desto sannsynligere er det at de ikke er historisk tilforlatelige. Tvertimot er det så at vi i det spesielt kristelige just har det som er virket av den historiske Jesus, og at evangelienes forståelse av hans ord prinsipielt og vesentlig er riktig. Det avgjørende ved hans forkynnelse og også ved hans selvvidnesbyrd er nemlig riktig forstått og gjengitt av menigheten, og Bultmanns skeptiske innstilling til overleveringen er derfor uberettiget.

Om evangelienes øyemed sier Büchsel at de tilsikter å stille Jesus selv fram for leseren og leseren selv fram for Jesus. Han skal se den hengivelse hvormed Jesus har tjent Gud og menneskene, og selv komme til den hengivelse til Jesus som har sin rot i underkastelsen under hans ord om omvendelse og i mottagelsen av hans tilgivelse, og som fullendes ved at man setter livet inn for ham. Bedømt ut fra dette øyemed er unøyaktighetene i evangeliene uvesentlige. Evangeliene skal ikke klargjøre hvordan «vi selv vil oppfatte vår eksistens», men ved lesningen av dem står jeg foran Guds sønns levende person, han som er verdens herre og døde for meg, og det avgjørende er hvordan han, Guds sønn, «oppfatter vår eksistens», hvordan han bedømmer meg. Så lenge det dreier seg om å vinne et personlig forhold til vår frelser, holder evangeliene stand mot enhver kritikk. Som historiske kilder og litteraturprodukter derimot er de ikke fullkomne, ja ikke engang feilfri. Men de er fulle av liv og virkekraft når det gjelder å nå det mål som de skal tjene, og til dem som vil ordne sitt personlige forhold til Jesus, gir de det det som de trenger.

Bultmann betoner sterkt at Jesus ikke har talt om sin død og oppstandelse og om den frelsende betydning av disse begivenheter

(Jesus, s. 196), og at det man får tilgivelse ved, er intet annet enn hans ord; ved siden av dette kommer intet annet, ikke engang hans personlige kvaliteter i betraktning. Hermed er ikke alene enhver vurdering av Jesus i stil med den etiske humanisme, men overhodet enhver hensyntagen til Jesu historiske person forkastet. Bultmann mener at ordet må bli tatt som det er uten hensyn til den som sier det. Men man må prøve å bedømme det man hører, og å gjøre dette er simpelthen plikt. Når en kommer til meg med et ord som skal være et gudsord, kan jeg ikke unngå å spørre, ikke bare: Hva er det han sier meg? men også: Hvem er han som sier meg dette? Hvis det er en som er kjent for å være en svermer eller et forvirret hode, for ikke å si et dårlig menneske, så vil jeg ikke ta hans ord som Guds ord, før denne hindring ad en annen vei er fjernet. Men prøver jeg Jesu ord ved å prøve personen som står bak, da blir nettopp dette ords fulle alvor klart for meg. Her er ord og gjerning ett. Det viser Jesu livsholdning og død. Her er kjærligheten til Gud og nesten levd slik som den er blitt lært. Derfor har Jesus også rett til i Guds navn å forkynne og å tilgi. Ved den tilgivelse han gir, dreier det seg i grunnen ikke blott og bart om et ord, men om at han gir mennesket samfunn med seg og dermed samfunn med Gud. «Denne mann tar imot syndere og spiser med dem.» Jesu tilgivelse er tillike opprettelsen av et personlig forhold mellom ham og mennesket, og denne begivenhet er selvfølgelig ikke uavhengig av Jesu personlige kvaliteter. Den er tvertimot bare mulig i kraft av disse kvaliteter. I det han tilgir, elsker han, og det helt uselvisk og hellig. Uten ekte selvfornektelse ville det ikke vært mulig for ham å innlate seg med beryktede syndere, og derved pådra seg moralistenes avsky og dødelige hat. Hele hans virke var den mest personlige innsats og kunne bare gjennomføres ved selvoppofrelse. Det var derfor nettopp avhengig av hans personlige kvaliteter, og det var disse som gjorde hans tilgivelse til det den var. Den kjærlighet som Gud hadde skjenket ham, og som han besvarte i sin usvigelige gudstjeneste, gjør at hans tilgivelse har en guddommelig handlings autoritet. Denne tilgivelse blir ikke grunnet på hans død, men det gudssamfunn og den gudstjeneste den er grunnet på, ville vært ufullendt i kvantitativ og kvalitativ henseende, hvis han ikke

hadde underkastet seg den død som var den nødvendige følge av det arbeide for menneskene som han hadde overtatt. Hadde han ikke brakt sitt liv som offer, ville han ha prisgitt sin hellige sak. Derfor kan ikke hans død skilles fra hans tilgivelse, og denne tilgivelse kunne altså ikke gis bare med ord.

«Kristus-myten» kjenner vi etter Bultmann fra Paulus. Men hvis denne apostels evangelium består i ordet om korset (1 Kr 1, 18, 2, 2) og hvis dets innhold er det som anføres 1 Kr 15, 3—4, da er det aldeles ikke mytisk; på det siste sted er det ikke tale om et kosmisk forløsningsdrama eller om en halvgud. I Markus-evangeliet skal Jesus riktignok være skildret som en gudesønn som vandrer på jorden. Men sannheten er at han her under sitt jordeliv helt igjennom er et menneske, han gjør nok undere, men han gjør dem fordi han utber seg dem av Gud (Mk 1, 35. 9, 29). Om Jesu preeksistens tales der overhodet ikke i Synoptikerne, og fødselshistoriene hos Matteus og Lukas forteller ikke om en halvgud, men om fødselen av et barn som trenger vern og hjelp og gjennomgår en menneskelig utvikling (Lk 2, 52). Evangeliene er skrevet ut fra en avgjort Kristus-tro, men denne tro er ingen Kristusmyte, da denne Kristus helt er og blir et menneske, arbeider, ber og dør som et menneske og av Gud blir opphøyet til det evige liv. Den mann som døende roper til Gud: Hvorfor har du forlatt meg? er ikke mer en myteskikkelse enn de som ber til Gud i Davids salmer. I det hele er overleveringen om Jesus forblitt det den fra først av var da den overførtes fra jødisk til hellenistisk område. Det viser Paulus' forbindelse med urmenigheten. Markus hørte selv til denne menighet (Kl. 4, 10, 11; 1 Pt. 5, 13), og Paulus sier at der ikke er noen forskjell mellom ham og urapostlene hva hovedpunktene i forkynnelsen angår (1 Kr 15, 3 f., v. 11).

Grunntanken i den dialektiske kristologi er at «Kristus etter kjødet» ikke vedkommer oss, og at den «historiske Jesus» ingen interesse har for kristologien (Glaube u. Verstehen s. 101, Jesus, s. 17), ja denne kan endog forlikes med den tanke at han kanskje ikke har levd (Jesus, s. 17). Den har nemlig forkynnelsen til grunnlag og den forkynte Kristus til gjenstand. Men herimot kan man med rette innvende at den forkynnelse av Kristus som foreligger i Det nye testamente, er en forkynnelse om en som har levd, Jesus fra

Nasaret, som ble korsfestet og deretter opphøyet til Guds høyre. Det er umulig å prisgi Jesus-overleveringen som historisk sannhet og å fastholde den som religiøs. Etter Bultmann har forkynnelsen om Kristus evne til å vekke kjærlighet istedenfor hat hos meg. Men her kommer det an på hvorfor denne forkynnelse gjør dette. Vet jeg at Guds sønn da han var som et menneske, elsket meg og ga seg selv for meg, også for mine synder (Gl 2, 20. 1, 4), da kan jeg nok med denne gripende kjensgjerning for øye skamme meg over mitt hat, fordømme det som urett og på grunn av den kjensgjerning at han, den hellige, har elsket meg, en synder, på denne måte, nå fram til kjærligheten. Men hvis jeg bare hører en forkynnelse om en slik kjærlighet, uten at jeg tør være viss på at denne kjærlighet var virkelighet, at jeg virkelig var så elsket, hvis man samtidig med denne forkynnelse sier meg: «Men etter den historiske virkelighet av denne forkynnelse tør du ikke spørre, for et svar på dette spørsmål gir forkynnelsen deg ikke, tvertimot gir en grundig undersøkelse rum for den mulighet at Jesus har vært en religiøs fantast,» — da skaper denne forkynnelse ingen forløsning fra hatet, men bare en pinlig gåte. Man kan nok bestemme seg for å tro en sådan forkynnelse, men denne beslutning er da den rene subjektivisme, og ut over en sådan subjektivisme kommer den dialektiske kristologi ikke. Den er et forsøk på å finne en utvei ut av den nød den historiske kritikk, nærmere bestemt dens negasjoner og hypoteser, har brakt troen opp i. Men den viser oss ingen utvei. Der gis nemlig bare to utveier. *Enten* at vi virkelig tiltror Gud, vår skaper, at han har gjort det under som den nytestamentlige forkynnelse vitner om, at han har sendt sin sønn til soning for våre synder, — da finner den historiske kritikk sin grense i denne tro på skaperen. *Eller* denne kritikks negasjoner og gjetninger finner aldri en grense, men nedpløyer Det nye testamentes hele forkynnelse og gir oss istedenfor gudssønnen og hans guddommelige sendelse et litet menneske som har menneskelige planer som alle andre, — da må man oppgi den tro som nærer seg av Det nye testamente som Guds ord. Den dialektiske kristologi, som vil gjøre det ene og ikke oppgi det annet, søker å forene uforenlige ting.

At Büchsel har rett i dette enten—eller, er undertegnede, som

oftere har slått til lyd for en selvbesinnelse i denne retning, ikke et øyeblikk i tvil om. Altfor lenge har den historiske teologi på bibelsk område oversett dette dilemma, og resultatet er blitt den oppløsende evangeliekritikk som Büchsel nå energisk tar til gjenmele mot.

Hva overleveringens historie angår mener Büchsel at de synoptiske evangelister har samlet, ordnet og nedtegnet muntlige tradisjoner som de forefant, og liksom formhistorikerne mener han også at dissse tradisjoner hovedsakelig har bestått av enkeltstykker som gjenga ord av Jesus, gjerninger han gjorde eller opplevelser han hadde. Men omfanget av disse stykker er det vanskelig å bestemme. Det ville imidlertid stride mot den muntlige overleverings natur om man antok at det bare var små enkeltstykker. Man må tvert imot anta at mange stykker allerede i den muntlige overlevering er blitt føyd sammen i større eller mindre faste grupper. Således har hele lidelseshistorien fra først av vært en sammenhengende fortelling, likeså overleveringen om Døperen og Jesu dåp og fristelse. Det er heller ikke så at evangelistene har ordnet stoffet etter en totaloppfatning av Jesus som var fremmed for den oprinnelige overlevering, og at denne totaloppfatning derfor bare tilhører rammen om det opprinnelige stoff, men ikke dette selv. Men denne totaloppfatning har gjennomtrengt den hele overlevering fra først til sist, så at det som er overlevert om Jesus, fra første stund av har vært gjennomtrengt av menighetens tro på ham som Messias, Guds sønn og verdens frelser.

Ganske visst er det så at evangelistene skildrer Jesu historie fra avslutningens synspunkt, d. e. ut fra det lys som hans død og oppstandelse kaster over dem (s. 43 f.). Men dette mener Büchsel er riktig, og heri har han fullkommen rett. All historieskrivning bestemmes av utfallet av det som skjer. En person, hendelse eller epoke kan ikke skildres hvis man ikke vet hva virkning, utfall og resultat de har hatt. Derfor er det en skjebnesvanger villfarelse å anta at bildet av den historiske Jesus er blitt fortrengt ved erfaringen om den oppstandne. Tvert imot er det så at overleveringen nok forteller oss om det jordeliv som han har levd som etter sin død ble opphøyd til himmelen, men den gjør det så at den ikke utvisker grensen mellom hans jordiske og himmelske eksistens.

De mennesker som omga ham, disiplene, folket og dets ledere, blir i større ellér mindre grad sett i lys av den stilling de inntok til ham ved hans død, og de skriftlærde, fariseerne og prestene opptrer derfor med få unntagelser nær som hans motstandere. Men dette er riktig, da evangeliene forteller det som i det store og hele var tilfelle. Vi moderne mennesker ville gjerne forstå ledernes fiendskap, folkets mangel på forståelse og disiplenes forhold genetisk, og det tillater evangeliene ikke. Men dette vil man finne forståelig hvis man har forstått at evangeliene ser stoffet fra utgangens og ikke fra begynnelsens standpunkt.

Formene som overleveringen om Jesus antok i det enkelte, svarer til det som jødedommen var vant til. Av den jødiske tradisjonshistorie vet vi at man pleide å fortelle strids- og disippelsamtaler, utsagn og sentenser om de mer bekjente rabbinere, liknelser av dem og undertiden også underfortellinger fra deres liv. Derfor minner det vi finner i den jødiske tradisjonshistorie, i flere henseender om det som evangeliene forteller. Fremdeles var anskuelsen om en åpenbaring i folkets historie og om enkelte menns guddommelige sendelse og deres kamp og lidelse alminnelig kjent i jødedommen, og om Messias, Guds sønn, talte allerede profetene og salmistene og senere de jødiske apokalypser. Derfor behøver en ikke å overskride grensene for datidens jødedom for å forstå grunnbestanddelen av overleveringen om Jesus.

Som man ser er det interessante synspunkter Büchsel gjør gjeldende i sitt lille skrift. Jeg har i det foregående referert det såpass utførlig fordi det gir en god innførelse i de spørsmål som har sysselsatt den nyeste evangelieforskning mest. La oss håpe at skriftet er et varsel om at der nå etterhånden vil vokse fram en reaksjon mot den oppløsende skepsis som nå i et par årtier i vitenskapens navn og til dels under dekke av den dialektiske teologis dualisme har gjort seg bred på dette område.

CONFESSIO DOSITHEI 1672

Af Alfred Th. Jørgensen.

Blandt den ortodokse Kirkes Symboler indtager Patriarken *Dositheos'* Bekendelsesskrift, som vedtoges paa Synoden i Jerusalem 1672, en særlig Plads, og baade dens Oprindelse og dens Indhold er ejendommelige.

Den egentlige Aarsag til dens Fremkomst var et af de mest opsigtsvækkende Skrifter, som har set Lyset inden for den græsk-ortodokse Kirke, nemlig en Privatbekendelse, som *Kyrillos Lukaris* havde udsendt, først paa Latin 1629 og senere paa Græsk 1633. Med denne Privatbekendelse maa vi derfor først beskæftige os.

Den urolige, højt begavede Kretenser Kyrillos Lukaris havde i sin første Ungdom søgt Forbindelse med den romerske Kirke, men blev senere en ivrig Modstander af Jesuiterne og kastede sig over Studiet af protestantisk, navnlig calvinsk Teologi. Han blev Patriark i Konstantinopel og som saadan udsendte han sin «Ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστεως».[1])

Sjældent havde en Bekendelse vakt en saadan Storm som denne. Fra saa at sige alle Sider inden for den ortodokse Kirke tog man Afstand fra den, og det var ikke saa underligt. Den brød paa afgørende Punkter med den traditionelle græsk-ortodokse Teologi. Vi skal nævne nogle Eksempler:

Skriftet bestaar af 18 ret korte «Κεφάλαια» (Kapitler) og 4 «Ἐρώτησεις» (Spørgsmaal). I Κεφάλαιον 13 hedder det: «Πίστεύομεν πίστει δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐξ ἔργων.» K. 14: «Πιστεύομεν ἐν τοῖς οὐκ ἀναγεννηθεῖσι τὸ αὐτεξούσιον (ɔ: liberum arbitrium) νεκρὸν εἶναι,

1) Den er trykt i *J. Michalcescu:* «Die Bekenntnisse etc. der griechisch-orientalischen Kirche» (1904) S. 267 ff.

μηδαμῶς ἐκείνων ἰσχυόντων ποιῆσαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅ, τι ποιήσαιεν ἁμαρτίαν εἶναι.» K 15—17 lærer, at der er to Sakramenter (μυστήρια): «Πιστεύομεν τὰ εὐαγγελικὰ μυστήρια ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἶναι, ἅπερ ὁ κύριος παρέδωκεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, κἀκεῖνα δύο εἶναι.» Og om Nadvernydelsen siges i K 17, at Herrens Legeme nydes πνευματικῶς.

Det siger sig selv, at den ortodokse Kirke ikke kunde godkende disse Udtalelser. Men da de stammede fra en Patriark i Konstantinopel, har ortodokse Teologer forsøgt at hævde, at Bekendelsen vel gik under Kyrillos's Navn, men ikke gav Udtryk for hans Anskuelser. Der er imidlertid ingen Tvivl om, at Kyrillos her har givet sin Trosbekendelse. Hans Skæbne blev lidelsesfuld. Tre Gange blev han afsat som Patriark, og da han for fjerde Gang tiltraadte Embedet, fik hans Fjender Sultanen til at lade ham overfalde, dræbe og kastes i Havet i Aaret 1638.

Paa en Synode i Jassy 1642 blev den ortodokse Kirkes dogmatiske Opfattelse præciseret i et Skrift, hvis Hovedforfatter er *Petrus Mogilas,* og som den Dag i Dag næst de gamle økumeniske Symboler er den ortodokse Kirkes vigtigste Bekendelsesskrift.[1]) Det er et meget udførligt Skrift, i Virkeligheden en hel Dogmatik, som indgaaende gør Rede for den ortodokse Kirkes Særpræg til Forskel fra baade Protestantismen og den romerske Katolicisme, dog uden egentlig Polemik mod dem. Og Petrus Mogilas lærer noget ganske andet end Kyrillos. Synoden udtalte iøvrigt Anathema over Kyrillos og over hans Bekendelse.

Striden om Kyrillos endte imidlertid ikke med Mogilas-Skriftet. Den fortsattes inden for den ortodokse Kirke og fik pludselig ny Næring ved et Indgreb fra Vesten, nemlig fra Frankrig. Her stod Jesuiter og Jansenister skarpt over for hinanden, og Jansenisterne, som blev anklaget for Kætteri, bestræbte sig ivrigt for at godtgøre deres Rettroenhed over for Paven. Bl. a. havde Jansenisten *Nicole* hævdet, at Transsubstantiationslæren altid var bleven fastholdt af Kirken, og dette havde han specielt hævdet over for de Reformerte. Imod Nicole optraadte da den reformerte Præst *Claude,* som pegede paa Kyrillos's Bekendelse og sagde: I den ortodokse Kirke læres Transsubstantiationen ikke. Jansenisterne, som gerne vilde føre deres Opfattelse igennem for paa een Gang at ramme de Refor-

1) *Michalcescu,* anf. Skrift S. 29—122.

merte og vinde Pavens Velvilje, bad den daværende franske Gesandt i Tyrkiet, en Ven af dem, om at fremskaffe en officiel Udtalelse fra den ortodokse Kirkes Side om Sagen. Gesandten henvendte sig til forskellige Teologer inden for den ortodokse Kirke, bl. a. til Patriarken i Jerusalem *Dositheos,* og han greb med Glæde Lejligheden til at udtale sig.

Dositheos var Græker, født 1641 i en Landsby paa Peloponnes. Han var en begavet Mand, ikke nogen fremragende Teolog, men en dygtig Administrator. I en Alder af 28 Aar var han bleven Patriark af Jerusalem og var her bl. a. ivrigt optaget af at ombygge Fødselskirken i Betlehem. Det var denne Opgave, som førte ham til at indkalde en Synode 1672 i Jerusalem, men Synoden fik kirkehistorisk Betydning derved, at Dositheos tillige greb Lejligheden til at svare officielt paa den ortodokse Kirkes Vegne i Kyrillos-Sagen.

Om Dositheos og Synoden 1672 har en yngre tysk Teolog, *Curt R. A. Georgi,* skrevet en Bok «Die Confessio Dosithei» (Ernst Reinhardts Forlag, München, 110 S.), som grundigt skildrer Dositheos's Liv og Betydning og især den Bekendelse, der bærer hans Navn. Bekendelsens Tekst gengiver han ikke, den maa man søge hos Michalcescu, men han gennemgaar dens enkelte Lærepunkter og giver til Slutning en samlet Bedømmelse.

Dositheos's Bekendelse aabner med en historisk Redegørelse, Anledningen til Bekendelsens Fremkomst. Og her toner Dositheos straks rent Flag. Han vender sig med al mulig Skarphed ikke blot mod Κλαύδιος,, men mod Protestantismen som Helhed, for at ἡ ἀλήλεια ὡς εἰκὸς λαμπρότερον ἡλίου λαμποῦσα γνωρισθῇ. Og han kan ikke finde Ord, der er stærke nok til at skildre Protestanternes Nederdrægtighed. Skønt οὐκ ἀγνοοῦντες τὴν τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας δόξαν var de αἱρετικοί, ja αἱρετικῶν οἱ κορυφαιότατοι. Lige saa lidt som der kan være Fællesskab mellem Lys og Mørke, mellem Kristus og Beliar, lige saa lidt kan der være Fællesskab mellem de Ortodokse og Protestanterne. Det er Calvin og de Reformerte, som særligt er Genstand for Dositheos's Harme, men i Forbigaaende nævnes dog ogsaa Λουθῆρος.

Kætterne har nu med Begejstring tilegnet sig Kyrillos Lukaris's Bekendelse, siger Dositheos videre, og hævdet, at man i den havde

den ortodokse Lære. Men heroverfor er at bemærke, at Kyrillos aldeles ikke er Forfatter til Bekendelsen. Dette søger Dositheos at bevise dels med Citater fra andre Skrifter af Kyrillos, der strider imod den ham tillagte Bekendelse, dels ved at pege paa, at den ikke er underskrevet af nogen anden Biskop eller af nogen Synode. Ganske vist har to Synoder banlyst Kyrillos, men det var, fordi han ikke bestemt tog Afstand fra Bekendelsen.

Michalcescu og andre betydende Lærde anser det imidlertid for ganske utvivlsomt, at Kyrillos virkelig er Forfatter til Bekendelsen, og til dem slutter Georgi sig.

Efter den historiske Redegørelse og Forsøget paa at rense Kyrillos følger nu i Dositheos's Skrift Hovedparten, nemlig en udførlig Gendrivelse af Indholdet af Kyrillos's Skrift. Ligesom dette er Dositheos's Bekendelse delt i 18 ὅροι (Dekreter) og 4 ἐρωτήσεις (Spørgsmaal), og i hvert Afsnit fremstilles nu den ortodokse Lære. Dositheos følger ikke alene Kyrillos i Stoffets Inddeling, men ogsaa i Udtryk — for imidlertid at gøre en ganske anden Opfattelse gældende.

Georgis Værk indeholder som sagt en omhyggelig Gennemgang af Enkelthederne i Dositheos's Bekendelse under stadig Sammenligning med Kyrillos's Meninger. Det vil føre for vidt at gaa Enkelthederne igennem. Kun visse karakteristiske Træk skal fremhæves.

Først dette, at Dositheos i sin Bekendelse ikke blot støtter sig til den gamle ortodokse Teologis Repræsentanter, men ogsaa nærmer sig stærkt den romerske Teologi. Georgi hævder (S. 107), at vi her i hans Bekendelse har «den Zenith einer Annäherung an Rom» inden for den ortodokse Kirke. At Dositheos i sine voldsomme Angreb paa Calvinisterne glider over mod Romerkirkens Lære, er ogsaa utvivlsomt. Vi vil sammenligne hans Opfattelse med Kyrillos's paa de ovenfor anførte Lærepunkter.

I ὅρος 13 hedder det hos Dositheos (Michalcescu S. 167): Πιστεύομεν οὐ διὰ πίστεως ἁπλῶς μόνης δικαιοῦσθαι τον ἄνθρωπον ἀλλὰ διὰ πίστεως καὶ ἐνεργουμένης διὰ τῆς ἀγάπης, ταὐτὸν εἰπεῖν, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῶν ἔργων. Altsaa en Retfærdiggørelseslære, der stemmer med den romerske.

I ὅρος 14 hedder det om det naturlige, ikke genfødte Menneske, modsat Kyrillos, men beslægtet med Rom: Ὁ ἄνθρωπος πρὸ τῆς ἀναγεννήσεως δύναται φύσει κλίνειν πρὸς τὸ καλὸν καὶ αἱρεῖσθαι καὶ

ἐργάζεσθαι τὸ ἠθικὸν καλὸν. Om den Genfødte hedder det, at hvis han skal ποιῇ τὸ πνευματικὸν καλὸν, da ἀνάγκη προηγεῖσθαι καὶ προφθάνειν τὴν χάριν. Han fortsætter: Altsaa kan ingen ved egen Kraft udføre τῆς κατὰ Χριστὸν ζωῆς ἄξιον ἔργον, men ἐξ ἑαυτοῦ μέντοι ἔχειν τὸ θελῆσαι ἢ μὴ θελῆσαι τῇ χάριτι συγκατατεθῆναι, han kan af egen Kraft sige Ja eller Nej til at samvirke med Naaden (Michalcescu S. 168).

Endelig skal vi dvæle lidt ved Dositheos's Sakramentlære. Ὅρος 15 begynder saaledes (Michalcescu S. 168 f.): Πιστεύομεν τὰ εὐαγγελικὰ μυστήρια ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἶναι, κἀκεῖνα εἶναι ἑπτά. Han nævner hvert enkelt af dem og begrunder deres sakramentale Karakter ud fra to Skriftudsagn for hvert af dem, de samme Skriftsteder, som anføres fra romersk-katolsk Side. Ligeledes fastslaas Transsubstantionen i ὅρος 17 ganske paa samme romersk-katolske Maade, idet det hedder (Michalcescu S. 171 f.): ἐν τῇ ἱερουργίᾳ («den hellige Handling», nemlig Nadveren) πιστεύομεν παρεῖναι τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν οὐ τυπικῶς, οὐδ' εἰκονικῶς . . . . . ἀλλ' ἀληθῶς καὶ πραγματικῶς (virkelig) ὥστε μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου μεταβάλλεσθαι, μετουσιοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταῤῥυθμίζεσθαι (4 Synonymer, der skal udtrykke Transsubstantiationen saa tydeligt som mulig) τὸν μὲν ἄρτον εἰς αὐτὸ τὸ ἀληθὲς τοῦ κυρίου σῶμα . . . . . τὸν δ'οἶνον μεταποιεῖσθαι καὶ μετουσιοῦσθαι εἰς αὐτὸ τὸ ἀληθὲς τοῦ κυρίου αἷμα. Yderligere tilføjes, at efter τὸν ἁγιασμὸν (Konsekrationen) οὐκ ἔτι μένειν τὴν οὐσίαν τοῦ ἄρτου και τοῦ οἴνου, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου εἴδει καὶ τύπῳ. Følgelig nyder Nadvergæsten Herrens sande Legeme og Blod.

Synoden i Jerusalem 1672 godkendte Dositheos's Bekendelse, af hvilken vi altsaa kun har fremhævet visse Hovedpunkter.

Georgi gennemgaar Bekendelsens Historie, navnlig Bedømmelsen af den gennem Tiderne, og kommer til det Resultat, at Dositheos selv senere fjernede sig fra den stærke Tilslutning til den romerske Teologi, som han gav Udtryk for i sin Bekendelse, og at denne ikke kan betragtes som noget normativt Symbol inden for den ortodokse Kirke, men at den naturligvis som historisk Dokument har stor Interesse. At Bekendelsen ikke Ord til andet vil blive anset for bindende af vore Dages ortodokse Teologer, er sikkert rigtigt, men dens Hovedtanker er lige saa sikkert Udtryk for ortodoks Teologi den Dag idag.

GUDS REALITET OG KANTS FORNUFTKRITIKK

Av E. Kindingstad.

«Realitet» har i denne artikkelen tydinga objektiv realitet eller eksistens. For trua er Gud ein objektiv realitet. Han eksisterar uavhengig av alt det som elles er til, han er «Skaparen til himmel og jord». Samstundes tek han seg av det einskilde mennesket i smått og stort. Ein slik Gud forlangar trua.

Likevel kan det koma opp tvil på om denne trua er sann. Det er tvilen som gjer spørsmålet om Guds realitet til problem. Då er det at det vert tale om å «prova» at Gud er til. Det er serleg på to vegar at menneskje har freista å nå fram til vissa om dette. Den eine er den religiøse vegen eller mystikken, den andre er tanken sin veg. I denne artikkelen vil me — i tilknytning til Kant — freista å koma til klårleik over kor langt tanken kan koma med dette spørsmålet.

Den som vil røkja etter kva filosofien har å segja når det gjeld spørsmålet om Guds realitet, kan ikkje godt lata vera å taka ei oppgjerd med Kant. Visstnok makta han ikkje å riva seg heilt laus frå skolastikken og opplysningsideane i dette spørsmålet. Likevel har arbeidet hans ikkje berre historisk interesse, for han sette fram nye synsmåtar som er aktuelle den dag i dag.

Først vil me då taka ei oppgjerd med hans lære om gudsidéen og — i samanheng med dette — med kritikken hans av dei såkalla gudsprova. Deretter vil me taka føre oss hans postulat av Gud ut ifrå «den praktiske fornufta».

I. *Kants gudsidé og kritikken hans av gudsprova.*

Grunnlaget for Kants arbeid med spørsmålet om gudsprova er læra hans om det såkalla transscendentale idealet. Som ekte idealist og transscendentalfilosof meinte han at gudsidéen var denknotwendig. Det var vel og difor han viste slik interesse for gudsprova. Lat oss då først sjå korleis Kant kjem fram til gudsidéen eller «das transzendentale Ideal».

Han tek utgangspunkt i alt det røynlege og kjem såleis til «die Idee von einem All der Realitet (omnitudo realitatis)». Denne idéen er «ein transzendentales Substratum, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle mögliche Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält». Kritik der reinen Vernunft. Deutsche Bibliothek, II, S. 124 f. (I seinare sitat avstytta til R. V.)

Med denne omnitudo realitatis har ein etter Kant kome til «Begriff eines Dinges an sich selbst» og dvs. «Begriff eines entis realissimi». Og dette ens realissimum «ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird». Dette ens realissimum skal så vera «das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt und als die Vorstellung von einem Individum erkannt wird». R. V., S. 125.

Alle ting kjem fram for tanken gjenom avgrensing av omgrepet åt denne høgaste realiteten, liksom alle figurar kjem fram gjenom avgrensing av eit endelaust rom. Og difor kan dette fornuftsidealet kallast ens originarium, ens summum og ens entium. R. V., S. 126 f. Ja, Kant segjer beint fram at «der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, in transzendentalem Verstande gedacht». R. V., S. 127.

Men her lyt ein spyrja: Korleis kjem Kant frå omnitudo realitatis over til ens realissimum som føresetnad for og «Grund» til alle ting? På dette spørsmålet har han ikkje noko tilfredsstellande svar. Det finst i røynda inga bru mellom desse to omgrepa. Med utgangspunkt i alt det reale, omnitudo realitatis, kan ein ikkje koma til

nokon annan idé enn ei ideal verd, noko ein kanskje kunne kalla «den sanne verda» — altså eit tomt omgrep. Noko «Wesen» kan ein på denne vegen aldri koma fram til, enn minder eit ens realissimum eller eit «Urwesen» som skulle vera føresetnad for og grunn til alt det røynlege.

Det syner seg at «das transzendentale Ideal» er alt anna enn denknotwendig, så som Kant påstår. På dette punktet viser han seg som eit barn av si tid, her er han ekte opplysningsmann. Opplysningsideane om Gud, fridom (dygd) og udøyelegdom, som var ein arv frå skolastikken, godtek han som ekte transscendentale idear. Sjå Schopenhauer, Welt als Wille II (herausgegeb. v. J. Frauenstädt) S. 602. Likevel ville det ikkje vera heilt rett å segja at gudsidéen hjå Kant berre er eit lån. Tanken om gudsidéen viser til Kant som mystiker, som me seinare skal sjå.

Kant gjekk ut ifrå tanken om det røynlege (omnitudo realitatis) då han freista å koma fram til gudsidéen. Men det gjekk ikkje. I røynda kan ein aldri koma fram til gudstanken ut ifrå materien. For her vantar fornufta eit kjent prinsipp eller ei «lov» som den kan fylgja. Ein kan nemna skapartanken. Men den er ikkje eit fornuftprinsipp, men eit omgrep som berre høyrer religionen til. Den kan først koma fram etter tanken på Gud alt er der. Sjå nedanfor, s. 5.

Skal ein i det heile gå ut ifra noko røynleg i spørsmålet om Guds eksistens, så lyt ein gjera *tilstandet* åt det røynlege til utgangspunkt. Då vert *kausalloven* det leidande prinsippet for tanken. For kausalloven går på tilstandet åt materien, ikkje på materien sjølv.

Men er det kausalloven som skal leida oss, så er det klårt at det ikkje er idéen det nå spørst etter, men realiteten, eksistensen. For ut ifrå verkelege tilstand kan ein berre koma til verkelege årsaker, eller ingenting. Dette vil segja at me i det heile lyt gjeva opp tanken på å koma fram til ein gudstanke som rein fornuftidé.

Dermed er det såkalla *ontologiske* provet for Guds eksistens sett ut av kraft, det har mist all interesse. For visstnok er Kants kritikk her i seg sjølv råkande nok når han segjer at eksistens er eit syntetisk predikat og at eksistensen difor ikkje kan utleidast av omgrepet, slik som det ontologiske provet føresett. Omgrepet er like «fullkome», fordi om ein tek predikatet «eksistens» bort. Men bort-

set frå denne immanente kritikken er det klårt at det ontologiske provet inga meining får, all den stund det syner seg at det transscendentale idealet og i det heile all «gudsidé» ikkje er denknotwendig. For nerven i dette provet er den trua at ein kan koma til eksistensen ut ifrå det tankenaudsynlege omgrepet om Gud. Føresetnaden for provet er då borte. For det har inga meining å vilja prova Guds eksistens logisk, dersom han ikkje er tankenaudsynleg idé. P. a. s. trongst det ikkje noko serskilt prov, dersom det kunne påvisast at gudstanken var tankenaudsynleg. Ei slik påvising ville i seg sjølv vera prov godt nok.

Det har heller inga meining å vilja føra eit logisk prov for eksistensen åt ein *openberra* Gud. For noko som vert fortalt, openberra, kan ein berre tru på eller forkasta. Det einaste ein meir kan gjera er å freista verifisera det fortalde gjenom røynsla. Ein kan i det heile ikkje føra logisk prov for eksistensen åt ein ting, men berre for *domar*. For prov er ei demonstrering av eit omgrep, å syna at noko er rett tenkt.

Argumentasjonen ut ifrå kausalloven har då i røynda denne tydinga av verifisering. Den kan såleis ha verde som ei freistnad på å koma den anfekta trua til hjelp.

Både det *kosmologiske* og det *fysiko-teologiske* argumentet byggjer på kausalprinsippet. Dette kan på førehand gjeva grunn til å venta oss meir av desse argumenta enn av det ontologiske, fordi dei stydjer seg til noko empirisk. Men denne føremunen lyt betalast dyrt, for årsaksloven kan aldri gjeva apriorisk vissa, slik som det teoretiske provet kan det. Her er det ikkje tale om prov i streng logisk meining. Likevel har det stor interesse å røkja etter kor langt ein kan koma ved hjelp av årsaksprinsippet.

Kant går i sin kritikk av det kosmologiske argumentet ut ifrå «Erfahrung überhaupt», og vil med hjelp av årsaksprinsippet koma fram til ei naudsynleg første årsak. Provet vert forma slik: «Wenn etwas existiert, so muss auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst, also existiert ein absolut notwendiges Wesen.» R. V., S. 143. Den tankegangen som er uttrykt i oversetningen er då den, «dass alles zufällige eine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, ebensowohl eine Ursache haben muss, bis die Reihe der einander untergeordneten

Ursachen sich bei einer schlechthin notwendigen Ursache endigen muss, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde». R. V., Anmerkung, S. 143 f.

I sin kritikk av dette argument freistar Kant å syna at det i røynda kviler på det ontologiske, og at det empiriske utgangspunktet lite kan hjelpa. Men han synest ikkje vera merksam på den kritikken av dette provet, som ligg i sjølve årsaksprinsippet sitt vesen. Etter mi meining lyt ein først og fremst peika på dette.

Både over- og undersetningen i den ovanfor nemnde provformelen viser at ein går ut ifrå ein eller annan eksisterande ting og tenkjer seg til å koma til eit naudsynleg vesen som den første årsaka til denne tingen. Men dette er i strid med årsaksprinsippet sin idé. Ein kan aldri setja ein ting, eller eit stykke materie, som verknad, likeså lite som ein kan setja eit «vesen» som årsak. Årsak er ei verkande kraft, og verknad er den *forandringen* i materien sin tilstand som denne krafta verkar. Vil ein bruka årsaksloven, så har det altså inga meining å tala om ting som verknad og «vesen» som årsak. Vil ein gå ut ifrå ei «Erfahrung überhaupt», så vert det altså å taka utgangspunkt i ein eller annan tilstand i materien og så slutta til årsaka til dette tilstandet.

Det syner seg altså at også det kosmologiske argumentet er meiningslaust i den tydinga som Kant og elles så mange andre tek det. Argumentet kan berre ha ei meining, dersom ein går ut ifrå tilstandet åt materien. Og då kan ein snaut gå ut ifrå noko spesielt. Dette ville truleg føre oss inn i ein endelaus indrekosmisk ringgang. Aldri ville me koma til ein lekk i rekkja som er den «siste» i den meininga at den peikar ut over alt immanent empirisk til ei utanforverdsleg årsak. Alltid ville det til eit spesielt tilstand eller fenomen kunna finnast ei spesiell naturleg indrekosmisk årsak.

Den einaste vegen me kan fara er å gå ut ifrå det som er motstykket til Kants omnitudo realitatis, nemleg årsaksrekkjene i det heile og derifrå søkja den første kinetiske årsaka, den krafta som gjorde alle årsaksrekkjene mogeleg. På denne måten kjem me til tanken på ei første årsak til alle fenomen i verda. Det ville kanskje vera mest råkande å kalla dette «provet» for *energiargumentet*, «kosmologisk» er villeidande.

Med dette har me berre koma fram til tanken på ei upersonleg

kraft. Men ut ifrå *planargumentet,* eller det fysiko-teologiske som Kant kallar det, dvs. ut ifrå den orden og teleologi som me finn i verda, vert me førde til å tenkja denne energikjelda som ein personleg intelligens. Denne intelligensen er då å taka som ein forklårande grunn til planen og teleologien i verda.

Men som me såg framanfor (s. 2) kan denne «grunnen» aldri verta det same som *skapar.* Tanken kan i det heile ikkje koma fram til omgrepet skapar, i all fall ikkje på eiga hand. For tanken er nøydd til å gå ut ifrå noko kjent. At eit tilstand peikar attende til ei årsak (energiargumentet), vidare at lovbunden orden og teleologi viser til ein ordnande intelligens (planargumentet), det er ting me stendig røyner. Men at noko vert til av inkje, det er heilt ukjent i vår røynsla. Difor kan fornufta aldri slutta seg til ein verdsskapar. Dette er eit reint religiøst omgrep. Her er skaparen det primære. Ein kjem ikkje til skaparen ut ifrå verda, men skaparen er her det første og er forklåring på spørsmålet om verda: Den er skapt av Gud av inkje. Sml. Hebr 11, 3: «Ved tru skynar me at verda er skapt ved Guds ord.»

Det leidande prinsippet er også i planargumentet *kausalloven.* Difor er det rett når Kant i sin kritikk nemner at det fysiko-teologiske provet berre fører til tanken på ein «Weltbaumeister», ikkje ein «Weltschöpfer». R. V., S. 158. Det viser seg også at dei gamle filosofane aldri tala om ein skapar til verda. Også når dei tala om ein *demiurgos* så var det berre med tanke på ein verdsformar. (Sml. demiurg = handverkar.) Sjå Schopenhauer, Welt als Wille I, s. 604.

P. a. s. synest sjølve kausalprinsippet å utelukka eit såvore resultat, nemleg tanken på ein «Weltbaumeister» som ei siste årsak. For årsaksloven kan for det første aldri vera grunnlag for apriorisk vissa, som me alt har sett. Dertil kjem at den som eit empirisk prinsipp sviktar som grunnlag for kunnskap om det som ligg utanfor røynsleverda. Sjå R. V., S. 146 f. Dette prinsippet tvingar nemleg fornufta til å spyrja etter årsaka til det me kalla den første årsaka att, og så vidare i ei endelaus rekkja. Kvar gong fornufta vil gå over grensa til det transscendente, vert ho ifylgje sjølve kausalprinsippet tvinga attende og stengd inn i det immanente. Kant har rett i at årsaksloven berre er brukeleg innanfor røynsleverda.

Likevel kan tanken vanskeleg lata vera å gå ut ifrå at det finst ei slik «første» årsak eller grunn. Det er ein *analogislutning* som her gjer seg gjeldande. Så langt røynsla rekk finn me nemleg ei årsak til alle fenomen. Likeeins finn me ein intelligens som grunn til all menneskeleg ordning og kunst. Av dette sluttar me då per analogiam at det også lyt finnast ei årsak til verda som samantak av alle fenomen og ein høgare intelligens som grunn bak all orden og teleologi.

Men som me har sett kan kausalprinsippet ikkje vera grunnlag for slutningar utanfor det empiriske og synest i det heile å verta gjort om inkje på grensa til det transscendente. Grunnen til dette er ikkje den åt årsaksloven er noko reint subjektivt i fornufta, så som Kant påstår, men det er fordi den er eit empirisk prinsipp. Vidare misser ordet «grunn» all skynleg meining når det ikkje lenger står i samanheng med kausalloven. Utan årsaksloven saknar fornufta eit kjent prinsipp til å leida den ut or det immanente. Me vert då ståande att berre med ei tru, ei aning som peikar inn i det mystiske.

Det viser seg at resultatet av denne etterrøkinga er i høg grad problematisk. Dertil kjem at det me tidlegare har kalla årsak og personleg intelligens, det har me ingen rett til slik utan vidare å kalla Gud. Gudstanken er eit heilt igjenom religiøst omgrep og kan aldri verta til gjennom fornufta åleine. Det vert difor ikkje eingong tale om nokon gudsidé i den eigenlege meininga av dette ordet, for som me har sett er ikkje gudstanken denknotwendig. Nei, gudstanken skriv seg ikkje primært frå fornufta, men frå den mystisk-religiøse undergrunnen i mennesket. Fornufta åleine ville aldri koma til å tala om nokon Gud.

Som me har set hevdar Kant at gudstanken er denknotwendig. Men p. a. s. lærer han òg at den ikkje står seg for ein djerv fornuftkritikk, den er «der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft». R. V., S. 149. Kva kan nå grunnen vera til at Kant hevdar ei slik sjølvmotsegjing?

Når Kant segjer at gudstanken er denknotwendig, så kan ein snaut forklåra dette berre som eit lån frå skolastikken, som me har sett (s. 2). Det dreier seg her i røynda om ei forveksling av fornuftidé og mystikk. Fornufta står nemleg hjå Kant i ein dubbel

samanheng. P. e. s. står den i si opphavelege mystisk-religiøse innraming. Her vert gudstanken til, og den skapande krafta er den mystiske undergrunnen som fornufta står i. Kant sjølv er ikkje merksam på dette. Men når han i samanheng med gudstanken talar om «das Bedürfnis der Vernunft» (sjå t. d. s. 149), så er det god grunn til å taka dette uttrykket som eit merke på at dette synet er rett, at det i røynda er den mystiske «Bedürfnis» det er tale om. Som me har set tidlegare kan ikkje denne Bedürfnis tyda Denknotwendigkeit, men det må vera eit uttrykk for den umotståelege mystiske krafta som gudstokken melder seg med.

P. a. s. møter me hjå Kant ken *kritiske* fornufta. Her er den abstrahert ifrå den naturlege mystiske omgjevnaden sin og har vorte «reine Vernunft». Som rein fornuft har den mist ævesynsstaden. Den arbeider her «vitskapleg» og lyt halda seg berre til røynsleverda. Samstundes står den stendig i fåre for å verta snusfornuftig. Det er denne isolerte fornufta som kritiserar gudstanken hjå Kant og som elles er på ferde i alt reint teoretisk arbeid.

Kants kritikk kulminerar med at han proklamerar gudsidéen som «ein Ideal der reinen Vernunft» (R. V., S. 149), ein idé som ingen ting har å gjera med den objektive røynda. «Vielmehr muss es als blosse Idee in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden.» R. V., S. 150. Og verdet åt dette idealet vert til sist ikkje noko anna enn at det skal skaffa ein høgare systematisk einskap i naturkanninga: «Ihr sollt so über die Natur philosophieren, als ob es zu allem, was zur Existenz gehört, einen notwendigen ersten Grund gebe, lediglich um systematische Einheit in eure Erkenntnis zu bringen.» R. V., S. 151.

Med denne als-ob-teorien avskaffar i røynda Kant spørsmålet om Guds objektive realitet, slik at det vert eit filosofisk meiningslaust problem. Og det er ut ifrå den falske motsetnaden mellom den såkalla denknotwendige gudsidéen og den kritiske fornufta at han let seg driva til denne læra om gudstanken som noko reint subjektivt i fornufta.

Denne etterrøkinga vår har ikkje ført til noko slik avskaffing av sjølve problemet om Guds objektive realitet, som hjå Kant, men den har vist at spørsmålet er teoretisk uløyseleg, fordi det er umogeleg for fornufta å koma fram til ein tankenaudsynleg gudsidé.

Kant vert ikkje ståande med det negative resultatet åt den kri-

tiske fornufta. Han går vidare og freistar vinna fram til Guds eksistens som «ein Postulat der praktischen Vernunft». Me vil nå i det fylgjande gå dette postulatet noko nærare etter i saumane.

II. *Kants postulat av Guds eksistens ut ifrå «den praktiske fornufta».*

Liksom den teoretiske fornufta etter Kant gjev sine lover til sanseverda, såleis er det den «praktiske» fornufta som gjev sedeloven i moralen. Og den sedelege oppgåva er å få viljen til å samstavast med den moralske loven.

Her gjeld det etter Kant framom alt at motivet åt viljen er det rette. All lyst- og ulystkjensle lyt haldast borte og må ikkje få noko innverknad som tildriv til handlingane. Ja, ikkje eingong medkjensle eller kjærleik har etter Kant nokon legitim plass som viljesmotiv: «Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn er vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig.» Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Kehrbachsche Ausg., S. 164 (i det fylgjande sitert som P. V.). For alt slikt heng etter Kant saman med den kausalbundne natura og vil difor tyna den sedelege fridomen, den som held til i den «intelligible» verda. Men aller mest øydeleggjande for den moralske kvaliteten i ein handling er det når tanken på løn eller straff i ei eller anna form snikjer seg inn som motiv. All edvaimonisme må bannlysast frå etikken. Moralsk fullverdig er handlingane berre når viljen bøygjer seg utan noko vilkår for den moralske loven. Dette skal viljen gjera ut av ei rein pliktkjensla. «Achtung vor dem moralischen Gesetze» er den einaste moralske innstillingen som er heilt ut etisk.

Som me har sett ligg den moralske oppgåva i det at viljen kjem i fullt samsvar med fornufta sin sedelov. Det tilstandet kallar Kant *Heiligkeit*. Men dette målet vil det sedelege subjektet aldri nå på noko tidspunkt i livet sitt. Men då Heiligkeit likevel er eit krav frå den praktiske fornufta og difor skal nåast, så kan den berre realiserast i ein sedeleg progressus, som held fram i det endelause, og altså når ut or dette livet og inn i det neste. Såleis kjem sjela sin udøyelegdom fram som eit postulat av den praktiske fornufta.

Men etter Kant er den personlege moraliteten berre ein del av

det målet som det sedelege subjektet har framføre seg. Til denne moraliteten eller Sittlichkeit svarar *Glückselichkeit,* men slik at Sittlichkeit er føresetnaden for Glückselichkeit. På spørsmålet om kva Glückselichkeit er for noko svarar Kant at det er «der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens». P. V., S. 172. Det er eit moralsk naudsynleg høve mellom Sittlichkeit og Glückselichkeit, og desse to momenta saman er då «*das höchste Gut*», som er Kants uttrykk for ei verdsordning etter sedelege prinsipp.

Men ei slik moralsk verdsordning finst ikkje i den empiriske røynda. Natura er moralsk indifferent. Difor kan det høgaste gode berre realiserast i ei anna verd. Det har altså metafysisk karakter. Sidan mennesket sjølv er ein lekk i den kausalbundne natura, lyt det høgaste gode ha til føresetnad ein allmektig moralsk intelligens som årak. Denne årsaka lyt vidare vera rettferdig og heilag, for berre eit såvore vesen kan segjast å vera verdig til å ordna med det rette høvet mellom personleg moral og lukka. Eit slikt vesen vert kalla Gud. Guds eksistens fylgjer altså som konsekvens av den «praktiske» fornufta.

Den kanningsteoretiske forma åt ein dom som slik slår fast Guds eksistens på grunnlag av eit moralsk naudsyn, kallar Kant *postulat.* Eit såvore postulat kan ikkje provast logisk, likevel er det ein teoretisk sats som grunnar seg på ei apriorisk gjeldande lov.

Det kan nok reisast mange innvendingar mot dette vidgjetne systemet åt Kant. Ein kan t. d. peika på at det er ein fornuftskonstruksjon og at det difor ikkje høver med det religionshistoria har å fortelja om opphavet til religionen, nemleg at den er noko sjølvstendig, som ikkje kan avleidast som ein konsekvens av moralen. Ein kan truleg også med noko rett klaga Kant for å ha gjort seg skuldig i det han minst av alt ville, nemleg at han har ført eit evdaimonistisk moment inn i etikken sin. Men inga innvendingar av dette slaget er i seg sjølv avgjerande. I denne samanhengen der det gjeld spørsmålet om Guds objektive realitet, spørst det berre etter grunnlaget for postuleringa av Gud, om det står seg mot ein

inngåande kritikk. Dette grunnlaget er «das höchste Gut». Difor gjeld det framom alt ei analyse av dette omgrepet.

Kant set sjølv fram spørsmålet: «Wie ist das höchste Gut praktisch möglich?» P. V., S. 157. Men det viser seg at det hjå han finst to rekkjer av utsegner vedkomande dette spørsmålet, og at dei peikar i kvar si lei. Ja, ein kan trygt segja at det er to uforlikelege hovudtankar som er filtra inn i kvarandre.

P. e. s. segjer han såleis at det høgaste gode er mogeleg, fordi det er *plikt* å realisera det. Så t. d. P. V., S. 174: «Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen.» Vidare: «Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zur Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann.» Sjå også s. 173: «Wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muss) zu befördern suchen.» Det som er plikt er då etter dette mogeleg, etter regelen: Du skal, altså kan du. (Sjå Lütgert, Die Relig. des deutsch. Idealismus I, S. 17.)

P. a. s. er det høgaste gode sjølv eit postulat. Det er eit krav av den praktiske fornufta og er moralsk naudsynleg. Og dette moralske naudsynet garanterar så realiteten åt omgrepet. Dette skal me sjå døme på seinare.

Når Kant segjer at det høgaste gode er mogeleg, fordi det er plikt, så legg han dermed heile saka inn i mørker, for ingen kan skyna kvifor ein ting er mogeleg, fordi om den er plikt. Men dertil kjem fleire andre grunnar mot plikttanken i denne samanhengen.

Plikttanken let seg ikkje forlika med den metafysiske karakteren åt det høgaste gode. Det høgaste gode som objekt for plikt føreset at det er ein empirisk storleik. Meininga måtte elles vera den å gjera denne verda så god som mogeleg, å arbeida fram «die beste Welt», som Kant segjer, P. V., S. 173. Men dette er noko heilt anna enn det metafysiske tilstandet der sjølve kausaliteten i hendingane verkar etter moralske omsyn.

Plikttanken føreset at mennesket sjølv kan realisera det høgaste gode. Men dersom dette var tilfellet, så ville dermed grunnlaget for gudsprovet vera borte, for då trongst det ingen Gud til å greia med

det rette høvet mellom Sittlichkeit og Glückselichkeit. Men til dette trengst det — det er Kants eigen føresetnad — ein allmektig og god intelligens. Det er sjølvsagt heller ikkje tilfredsstellande når Kant segjer: «Dieses aber (das höchste Gut) kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers.» P. V., S. 179. Er det høgaste gode noko metafysisk, så kan det sjølvsagt for menneskja ikkje eingong vera tale om å realisera det, sjølv om menneskja sin vilje svara aldri så nøgje til Guds vilje. Forresten har Kant ingen rett til å tala om ein heiliger und gütiger Welturheber her, for det er nett dette guddomlege vesenet som skulle provast.

Det viser seg at Kant sine utgreidingar på dette punktet slett ikkje ligg på høgd med dei opphavlege filosofiske føresetnadene hans. Alt tyder på at det er «kristelege» tankar som har skipla den filosofiske lina hans. Fleire stader viser det seg nemleg at han identifiserar det høgaste gode med «Guds rike», såleis når han s. 180 talar om «das höchste Gut zu befördern» og som forklåring til dette legg til: «das Reich Gottes zu uns zu bringen». Her hemner det seg at Kant let Glückselichkeit vera berre dei lukkelege omstende som den dygdefulle har gjort seg verdig til og som svarar til Sittlichkeit. Dermed har han avskore seg frå å realisera dette tilstadet i denne verda, fordi natura er moralsk indifferent.

Det er endå ein ting som utelukkar talen om det høgaste gode som pliktobjekt. Det er at sjølve moralen hjå Kant til sist er metafysisk. Årsaka til dette er dei rådgjerdene han tek for å sikra den etiske autonomien. Når alle kjensler og rørsler som set mennesket i samband med den empiriske røynda, skal stengjast ute som motiv for viljen, når berre «Achtung vor dem moralischen Gesetze» vert ståande att, så kjem viljen berre til å stå i høve til den moralske fornuftloven. Sittlichkeit vert då ikkje noko anna enn «Achtung vor dem moralischen Gesetze», altså eit høve til eit abstrakt prinsipp, det at viljen vert ståande i eit vyrdnadsamt høve til sedeloven. Og den sedelege progressus går opp i det at dette høvet vert grunnfest og reinska for alle andre viljetildriv — slike som lyst, medkjensle osv. —, stutt sagt alt som set viljen i samband med natura. Kant lyt såleis betala sin viljefridom og autonomi så dyrt

at han vert sitjande att med ein abstrakt moral, som er skild frå alle konkrete oppgåver i verda. Den saknar alt konkret innhald. Også dette viser at det høgaste gode ikkje kan vera plikt, fordi alle konkrete plikter fell bort. Dermed er føresetnaden for realiteten åt det høgaste gode borte.

Så vender me oss til den andre hovudtanken hjå Kant, nemleg at det høgaste gode kviler på ei praktisk apriorisk naudsyn. Side 157, P. V. held Kant fram at høvet mellom Sittlichkeit og Glückselichkeit ikkje er analytisk, slik at det eine skulle kunna utleiast av det andre, men syntetisk. Og så held han fram: «Weil aber diese Verbindung als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Prinzipien beruht, so wird die Deduktion dieses Begriffs transzendental sein müssen. Es muss auch die Bedingung der Möglichkeit derselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.»

Her vert det tydelig sagt at omgrepet «das höchste Gut» kjem fram i fornufta med apriorisk naudsyn. Men kva ligg det så i denne aprioriske naudsyna? H. Scholz tolkar den som ei *interesse* som ligg i fornufta, eit krav frå den praktiske fornufta om Glückselichkeit for den dygdefulle. Eller som Scholz uttrykker det: «Denn es kann der Vernunft nicht gleichgültig sein, was aus einem Menschen wird, der sich durch den Gehorsam gegen ihre Gesetzgebung zu einem sittlichen Wesen herangebaut hat», Religionsphilosophie. 1921, S. 136. Vidare S. 139: «Es ist ein unerträglicher Gedanke zu denken, dass nicht nur die sichtbare und greifbare Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit überhaupt gegen die absolute Bedeutung des Sittlichen gleichgültig sei.» Og Kant sjølv segjer at den dygdefulle har «Anspruch auf ein Wohlbefinden, das seinem Wohlverhalten korrespondiert».

Men her kan ein ikkje godt lata vera å merka seg at uttrykk som «interesse», «Anspruch», «Unertraglicher Gedanke» ikkje høver som reine fornuftspredikat. Der er mykje meir uttrykk for ein moralsk trong eller for krav, og me lyt då heller kalla Glückselichkeit for eit *rettferdskrav* frå det sedelege subjektet. I same leia peikar det når Kant sjølv talar om «Bedürfnis» i denne samanhengen. I røynda er det eit krav frå *den moralske sansen,* og det er villeidande

å identifisera den med fornufta. Det viser seg då også ofte nok i livet at fornuft og moral slett ikkje alltid fylgjest åt. Sjå Schopenhauer, W. a. W. I, S. 610. — Elles meiner me at denne trongen eller Bedürfnis også her er uttrykk for eit mystisk innslag hjå Kant. Sjå framanfor, s. 170. Det første er den mystiske gudstokken, og så kjem dette innvikla systemet fram som ei freistnad på å prova Gud ut ifrå den «praktiske» fornufta.

Men som me har sett viser det seg at «das höchste Gut» er ikkje meir denknotwendig enn «das transzendentale Ideal» var det. Tvert om meiner me at det er eit sjølvmotsegjande omgrep. Som me har set er nemleg das höchste Gut eit metafysisk omgrep. Likevel er Gud tenkt som *årsak* til det, meddi han representerar den kausaliteten som fylgjer moralske prinsipp. Men som me har set er kausalloven eit empirisk prinsipp som berre gjeld i røynsleverda. Det er vel også Kants syn i R. V.

Men sjølv om «das höchste Gud» verkeleg *var* eit tankenaudsynleg omgrep, så ville det same gjelda her som me såg gjaldt om «det transscendentale idealet», det kunne ikkje vera grunnlag for ein slutning til Guds *eksistens*, men måtte nøgja seg med å vera til som *idé*.

Nå er det visstnok ein føresetnad hjå Kant at det *etiske medvetet* er eit sovore grunnlag, slik at det som dette medvetet forlangar, det lyt også gå på ein objektiv realitet. Dette grunnar han på det at det sedelege livet høyrer den «intelligible» verda til, difor kan dei tankekrava som skriv seg frå dette medvetet, gjera krav på å representera metafysiske realiteter. Det etiske er då for Kant noko absolutt, noko som kritikken ikkje får lov til å røra. Men ei slik grense for kritikken er vilkårleg, det er ingen fornuftig grunn til å meina at moralen skal vera ei tryggare bru over til Guds eksistens enn den teoretiske fornufta var det. Den ting at Kant let moralen ha si kjelda i fornufta, er også serleg skikka til å eggja fram kritikken. Det moralske medvetet kan ikkje uttala seg om det som *er*, men berre om det som *burde* vera.

Saman med «das höchste Gut» ramlar grunnlaget for postuleringa av Guds eksistens. Dermed ramlar Kants storstila konstruksjon fullstendig i grus. Det var ikkje berre den «teoretiske» fornufta som kom til kort, men like mykje den «praktiske».

LITTERATUR

Helge Ljungberg: Den nordiska religionen och kristendomen. Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden. Hugo Gebers förlag, Stockholm, Levin och Munkegaard, Køpenhamn. Uppsala 1938. IX + 342 sid.

Det är ett betydelsefullt och samtidigt svårbearbetat område, som Ljungberg behandlar i sin 1938 tryckta gradualavhandling om den nordiska religionen och kristendomen. Källproblemet kan synas relativt enkelt, men är i själva verket vanskligt. Hur mycket kan man exempelvis bygga på de isländska sagorna? Ge de en verklig föreställning om den nordiska religionen, då den ännu hade kvar något av sin livskraft? Och med detta problem sammanhängar ett annat. Kunna vi egentligen nå fram till en någorlunda tillförlitlig uppfattning om den nordiska hedendomens väsen? Till någon del måste detta mål nås, om vi skola ha möjlighet att klarlägga, vad övergången till kristendomen betydde för den enskilde och för folken och vilka motiv, som här spelade den avgörande rollen. Till allt detta kommer så, att man måste akta sig för generaliseringar. Förhållandena voro icke alldeles likartade i de nordiska länderna. Både folkpsykologiska och politiska skiljaktigheter spela en ganska stor roll. Det är därför inte underligt, att olika forskare kommit till olika resultat och att resultaten ibland äro nog så svagt motiverade. I detta läge är därför Ljungbergs grundliga och väl balanserade framställning särskilt välkommen.

Den källkritiska analysen ger flera intressanta synpunkter. Så påpekas, hur den isländska saga-litteraturen säkerligen från början innehållit åtskilligt mytologiskt stoff och berättelser om det religiösa livet, som under och efter kampen mellan hedendom och

kristendom kommit att utelämnas. En del finns ju kvar, speciellt i samanhang med skildringen av religionskampen, men verkar på ett egendomligt sätt kraftlöst, religionens tremendum saknas nästan helt. Då sagorna fingo sin slutliga utformning — själva problemet, hur detta skett, upptas även — var hedendomen död, gudagestalterna omtalas mest av historiskt intresse, men detta medför den konsekvensen, att hedendomens väsen icke kommer till uttryck. Det är därför förfelat att som Kummer gör det i Midgards Untergang bygga framställningen av nordisk religion så gott som helt på sagalitteraturen, något som leder till att gudarna tecknas som människornas förtrogna vänner och att religionen blir alltigenom immanent. Sagornas skildringar måste utfyllas med vittnesbörd från andra håll, Snorres verk, biskopssagornas, Adam av Bremen m. fl., med vad som kan utläsas ur lagar, predikningar och ortnamn och ur runstenarnas inskrifter.

Det skulle föra för långt att här i detalj följa avhandlingens disposition, allrahelst som resultatet av undersökningen endast så småningom framträder och härvid upprepningar icke kunnat undvikas. Däremot vill jag peka på några huvudpunkter i de slutsatser, till vilka Ljungbergs arbeta leder fram.

Tyngdpunkten i avhandlingen är behandlingen av den högre religionen, den som gäller förhållandet till gudarna. Den lägre religionen med dess tro på olika naturväsen och med dess magi lever nämligen i stort sett kvar efter religionsskiftet, varför dettas innebörd främst visar sig i sammanhang med den högre religionen. Och här framträder särskilt tydligt den praktisk-utilistiska inriktningen hos denna. Man söker förkovran och trygghet och känner sig beroende av övernaturliga makter. Där det blir fråga om något av personligt förhållande till gudarna, blir det därför närmast ett kontraktsförhållande, grundat på regeln do ut des. I sammanhang härmed står det faktum, att hjärtpunkten i gammalnordisk religion är kulten. Rubbas denna, stå de livsbefrämjande faktorerna i fara.

Detta har nu bestämda konsekvenser, när den kristna förkunnelsen når Norden. Förkunnelsen av en ny gud är för den polyteistiska nordiska religionen intet som från början uppväcker starkare reaktion. Men då den nya religionens exklusivitet framträder

på allvar och detta framför allt leder till angrepp på hednisk kult, blir det kamp. Resultatet av denna kamp blir dock olika, allt eftersom den kristna förkunnelsen hunnit förbereda angreppen på kultplatserna eller icke. Försök att utan vidare förstöra tempel eller andra kultplatser leda genomgående till framgångsrik hednisk reaktion, om icke sådana angrepp stödjas av stark politisk makt.

Den normala gången vid missionen är därför först predikan, som framför allt betonar Guds och Kristi allmakt — i regel nämnes endast Kristus — och avgudarnas vanmakt. Svagheten i de hedniska gudsföreställningarna, där gudarna ju själva äro skapade väsen, underlättar denna förkunnelse. Bristerna i de gamla gudsföreställningarna ha för övrigt vid denna tid för icke få varit en bidragande orsak till faktisk irreligiösitet, vilken dock sedan icke så sällan fått lämna platsen för kristen tro.

Emellertid förefaller det, som om förkunnelsen icke så ofta ensam lett till viljeavgörelse. Nästa steg — som dock förutsätter förkunnelsen — har i regel varit ett makttecken av något slag. Där predikan föregått kan t. ex. förstörandet av en gudabild och den därmed visade vanmakten hos de gamla gudarna ha haft denna betydelse. Ibland kunna vi inte bestämma arten av det avgörande tecknet, men i vissa fall synes det helt enkelt ha varit intrycket av en mäktig personlighet som Olav Trygvason eller Olav den helige — man har tyckt sig förnimma något av den hemlighetsfulla kraft, som bodde hos dem. Men intrycket av de egentliga missionärernas personligheter har i åtskilliga fall uppenbarligen betytt mycket, något som Ljungberg kanske ytterligare kunde ha strukit under. Slutligen får icke heller intrycket av den kristna gudstjänsten förglömmas. Dess prakt och hemlighetsfulla högtidlighet har säkerligen för många varit ett vittnesbörd om Kristi överlägsenhet över de gamla gudarna.

Det är sålunda framför allt intrycket av den kristne Gudens makt, som synes ha påverkat de gamla nordborna. Bristen på innerlighet i den gamla nordiska religionen har bidragit till att många utan synbar saknad vänt de gamle gudarna ryggen. Under sådana förhållanden kan man emellertid fråga, om religionsskiftet verkligen medfört något nytt.

Härtill kan först svaras, att bevarade vittnesbörd betyga, att de

till kristendomen omvända i regel haft klart för sig, att det för dem gällde en brytning med det gamla. Den grundligare undervisningen brukade i regel komma först efter det i allmänhet mycket tidigt meddelade dopet, men vi möta ändå en bestämd uppfattning hos de döpta, att de anförtholt sitt liv åt en ny, mäktigare Gud, som icke var lik deras gamla gudar. Individuella olikheter framträda naturligtvis, men den egentliga religionssynkretismen synes likväl ha varit mindre utbredd, än man kunnat vänta.

I vissa fall möta vi något av en verklig själskamp. Tydligast se vi det kanskje hos den med Olav Trygvason samtidige Hallfredr Vandraadeskald. I en på konungens anmodan av honom skriven dikt läsa vi följande: Frö och Fröja må vredgas på mig; jag lämnar Njords helgedomar, må trollen hjälpa Oden och den starke Tor! Jag vill bedja Kristus allena och Gud om all deras kärlek; jag är led åt Sonens vrede, som av Fadern har ett berömt välde över jorden.» Och inför döden skriver han: «Jag skulle dö utan bekymmer, om jag visste, att min själ bleve frälst; jag hade som ung en skarp tunga; jag vet, att jag icke fruktar något med undantag av helvetet — en var måste ju dö —; men Gud skall bestämma, var jag skall leva (efter döden).»

Här möta vi något i vittnesbörden från de omvända nordboerna mycket sällsynt, syndakänsla. Emellertid kunde det vara skäl att närmare undersöka, vad som i detta stycke väl knappast i nämnvärd grad före omvändelsen men senare under livet och inför döden kan ha rört sig i deras inre. Ljungberg berör i detta alseenda frågon om runstenarnas vittnesbörd, dock utan att närmare gå in på saken. Denna synes mig likväl ha ett centralt sammanhang med det av honom behandlade ämnet, och uppenbart är — som han själv framhåller — att vi tydligt se avståndet från den nordiska religionen i den bön, som i olika variationer så ofta återkommer på runstenarna: Gud hjälpe hans ande! Hjälpe den helge Krist hans själ! Gud hjälpe hans ande och själ och Guds moder bättre än han förtjänt!

För övrigt var det i åtskilliga avseenden, som skillnaden mellan gammalnordisk och kristen livssyn småningom blev uppenbar för de omvända. Vi se det bl. a. i den egendomliga blandningen av kristna och hedniska drag i själva livsföringen hos konungar och

hövdingar och ibland även hos missionärer. Blandningen av å ena sidan storsinthet och varm kristen nitälskan och å den andra hårdhet, i några fall grymhet, hos gestalter som Olav Trygvason och Olav Haraldsson förvånar kanske mindre, men egendomligt ter det sig, när missionärer av nordisk stam i några fall dräpa dem, som hånande stå emot förkunnelsen. Sådant låter ett klart ljus falla över den medeltida kyrkans fostrargärning, även om vi redan vid denna tid skymta den kristna kärlekens mildrande inflytande.

Som tidligare framhållits berör Ljungberg i olika sammanhang den skillnad, som i avseende på kristnandet förefinnes mellan de olika nordiska länderna. En viss skillnad i folkkaraktären torde ha förefunnits ända sedan järnålderns dagar — kanske ännu tidigare — och politiska förhållanden ha haft sin stora betydelse. Konungamaktens starkare ställning i Norge har sålunda påskyndat övergången till kristendomen, medan dess svagare position i Sverige uppenbarligen bidragit till det betydligt långsammare kristnandet av detta land.

Här tillkomma emellertid även faktorer av annet slag. Dit hör landets avlägsna läge, som gynnat en konservativ traditionalism inom bondeklassen. Vidare får inte glömmas den roll, som templet i Gamla Uppsala under vikingatiden spelat. Av intresse är här bl. a. i en hypotes, som Ljungberg framhåller rörande runstenarnas spridning i Sverige. De äro ojämförligt talrikast i Uppland, omkring 1000, och avtaga i antal i de olika landskapen i ungefärlig proportion till avståndet från Uppsala. Ljungberg ser i detta förhållande ett vittnesbörd om den olika intensiteten i religionskampen. Runstenarna, som i regel ha kristna kännetecken genom kors eller inskrifter, tillhöra faktiskt ett kort skede under själva brytningen mellan hedendom och kristendom. Åtskilligt torde i själva verket tala för att närheten till hednatemplet givit en intensitet åt religionskampen, som hos många kristna bönder lett till att man genom runstensresandet velat bekänna sin tro, ehuru givetvis också andra faktorer bidragit till utbredningen av denna sed.

I detta sammanhang framställer Ljungberg också ett annat antagande, nämligen att de under 1000-talet i Sverige flera gånger förekommande hedniska reaktionerna ha stått i sammanhang med de ungefär vart nionde år förekommande stora, för alla svenska

landskap gemensamma offerfesterna vid Uppsalatemplet. Hypotesen är synnerligen intressant, även om mycket återstår att klargöra, innan något bestämt omdöme i saken kan fällas.

Det skulle vara frestande att taga upp åtskilliga fler spörsmål, som behandlas i avhandlingen, men det sagda torde vara nog för att giva en föreställning om dess innehåll. Ljungbergs bok är ett betydande arbete, som icke kan förbises av forskningen.

Sven Lodin.

Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus. Forschungen und Abhandlungen *Georg Wobbermin* zum 70. Geburtstag (27. Oktober 1939) dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden. Berlin 1939. 590 sider.

Bokens titel er for så vidt noe misvisende som et flertall av bidragene handler om andre emner og omspenner de forskjelligste områder av teologi og religionsfilosofi. Men titelen gir likevel uttrykk for en hovedlinje i boken og dermed også for den teologiske grunninnstilling som preger hele verket, for det er frambåret nettopp av de kretser som i dag fremdeles søker å opprettholde det nyprotestantiske syn hvor Schleiermacher gjøres til Luthers genuine arvtager og Kant til «protestantismens tenker». Jubilanten som boken er tilegnet, professor G. Wobbermin, er selv kjent for sitt forsøk på å fornye Schleiermachers formidlingsteologi, og i jubileumsadressen (s. V) hilses han som den som har reddet det nittende århundres teologiske tradisjon gjennom de siste tredve års krise. Det tør imidlertid være betegnende for situasjonen i dag at det blant bidragsyterne merkes et sterkt såkalt tysk-kristelig innslag, likeså at vel ingen av de egentlig førende navn i vår tids teologi kan sies å være representert. Av de forholdsvis få kjente bidragsytere må nevnes Luther-forskeren Erich Seeberg, Berlin, og Schleiermacher-kjenneren Georg Wehrung, Tübingen. De nordiske land er representert av Torsten Bohlin, Uppsala, og G. O. Rosenqvist, Åbo. Ellers vitner den omfattende gratulanttavle (s. VI—XVI) om at Wobbermin ikke bare blant teologiske kolleger og tilhengere, men også innenfor andre fakulteter har nytt stor anseelse som forsker og universitetslærer.

Bidragene representerer for øvrig forskjellige teologiske avskygninger. De forholdsvis få av dem som direkte dekkes av bokens titel, ligger på linje med Wobbermins eget arbeid og er enige om å framholde det subjektive i troen som metodisk orienteringspunkt for teologien. R. Winkler finner således en transscendental grunnstruktur hos Luther (Der Transzendentalismus bei Luther, s. 20 ff.). Wehrung konstaterer metodisk overensstemmelse mellom Luther og Schleiermacher, men har ellers atskillig å utsette på sistnevnte (Religion als Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit, s. 506 ff.). W. Meyer trekker linjen fra Schleiermacher til samtiden i tilslutning til Wobbermins syn (Religionspsychologie, Historismus und Psychologismus in der evangelisch-protestantischen Theologie seit Schleiermacher, s. 48 ff.), og H. Hunger behandler Wobbermins såkalte religionspsykologiske sirkel «im Zusammenhang mit der Ganzheitspsychologie betrachtet» (s. 217 ff.). Utgiver er foruten Winkler og Meyer, professor Fr. W. Schmidt, Berlin.

Josef Bohatec: Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhald der Grenzen der blossen Vernunft». Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1938, 643 sider.

Som det orienterende tillegg til bokens titel antyder, gjelder denne undersøkelse av J. Bohatec, teologisk professor i Wien, spørsmålet om Kants forhold til samtidens dogmatiske tradisjon. Mens den tidligere forskning her har nøyd seg med formodninger og mer eller mindre løse hypoteser, mener Bohatec gjennom en inngående analyse å kunne påvise at Kant i sin religionsfilosofi er direkte avhengig av representanter fra 1700-tallets halvt rasjonalistiske senortodoksi, særlig av den reformerte J. Fr. Stapfer i Sveits. Mesteparten av det omfangsrike verk er opptatt av en detaljert påvisning av en hel rekke berøringspunkter som viser at Kant benytter eller modifiserer teologiske synsmåter som han på denne måten har overtatt. Bohatec mener da også å kunne påvise at det for Kant ikke dreier seg om å redusere kristendommen til ren fornuftsreligion, men bare om å ettervise en gjensidig overensstemmelse som ikke behøver oppheve kristendommens åpenbaringskarakter. Den empiriske religion beveger seg riktignok «innerhalb der Gren-

zen der blossen Vernunft», men *stammer* dermed ikke ganske enkelt «aus blosser Vernunft», for levende religion er historisk formidlet og inneholder derfor momenter som ikke fornuftsmessig lar seg konstruere (s. 37 ff.).

Ifølge Bohatec dreier det seg altså i Kants religionsfilosofi ikke om en rent utvortes forbindelse mellom filosofi og kristendom, men om «eine höhere, aufrichtig gemeinte Synthese» (s. 35, jfr. s. 41), og da han samtidig i motsetning til den såkalte nykantianisme legger vekt på de metafysiske intensjoner i Kants filosofi overhodet, synes han å ville gjøre «Rel. innerhalb — —» til hans egentlige hovedverk (s. 585). At Kants postulat-religion tross all teologisk påvirkning i realiteten betyr en omtydning av kristendommens historisk gitte innhold, er Bohatec naturligvis oppmerksom på, men rekkevidden av hans Kant-tolkning kan først bedømmes når han har fått utgitt den bebudede fortsettelse som skal bære titelen «Religion und Metaphysik bei Kant» og inneholde en omfattende systematisk bearbeidelse og vurdering. Den skulle følge «snart» (s. 18), men foreligger ennå ikke og er visstnok heller ikke under utgivelse. Det foreliggende bind er uvanlig flott utstyrt, men også tilsvarende dyrt (30 Mrk.).

Hans Emil Weber: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Erster Teil: Von der Reformation zur Orthodoxie. Erster Halbband 1937, 321 sider. Zweiter Halbband 1940, 368 sider. Utgjør henholdsvis nr. 35 og 45 i «Sammlung wissenschaftlicher Monographien» (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe). Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh.

H. E. Weber har som professor i Bonn representert både den nytestamentlige og den systematiske teologi, men i det foreliggende verk opptrer han nærmest som dogmehistoriker. Siktepunktet er riktignok systematisk for så vidt som det ikke er den historiske utvikling i og for seg som interesserer forfatteren, men derimot den grunnleggende sakproblematikk: Det gjelder å gjøre «historien fruktbar for dogmatikken» (II, s. VIII). I de to halvbind som er utkommet, dreier det seg om ortodoksiens utvikling og intensjoner, og forfatteren har for den historiske orienterings vedkommende fått hjelp av kirkehistorikeren, professor Ernst Wolf i Halle (I,

s. XI). Weber er for øvrig her vendt tilbake til et tema som han alt for en menneskealder siden var inne på i et par mindre arbeider om ortodoksien. I forordet til første halvbind konstaterer han at det i mellomtiden er inntrådt en uventet teologisk vending som har ført med seg «eine neue Liebe zur Bekenntnistheologie der Väter», og han framholder at det gjelder ikke bare å kritisere, men også å lære av ortodoksien (I, s. XI). Weber tar overhodet avstand fra de billige slagord som har vært rådende innenfor den moderne teologi i bedømmelsen av ortodoksien: Tross all «doktrinarisme» dreier det seg for den ortodokse tenkning «bei seinem Drängen auf die reine Lehre doch eben massgeblich um die Heilswahrheit, um das Wort des Lebens, um den im Wort gegründeten echten Glauben. Wer dafür nicht den Blick hat, muss *ungerecht* werden» (II, s. 291).

Webers framstilling tar sitt utgangspunkt i reformasjonen, og han går med rette ut fra at ortodoksien direkte bygger på og fører videre reformasjonens intensjoner selv om utviklingen til dels fører den inn på andre baner. Men det kan ikke nektes at også Weber henger atskillig igjen i den moderne teologis syn på denne utvikling. Det merkes ikke minst i hans oppfatning av det ortodokse syn på lærens betydning. I likhet med så megen «nyortodoks» innstilling, f. eks. innenfor den såkalte dialektiske teologi som da også den nevnte Ernst Wolf nærmest sogner til, forener også Weber sin sympati overfor den ortodokse tenkemåte med en god porsjon av den moderne aversjon mot det «rasjonale» drag i ortodoksien, dens såkalte intellektualisme. Han advarer som nevnt mot de vanlige slagord her, men har likevel ikke tilstrekkelig syn for den indre sammenheng mellom Ordet og det læremessige dogme. Den ortodokse «objektivisme» betyr angivelig «das Herausheben und Ablösen der «objektiven» Wirklichkeit aus der unmittelbaren Bezogenheit — —, in der Christus als die Offenbarung Gottes mit seinem Leben Wirklichkeit wird für den Glauben» (II, s. 297), altså en oppløsning av troens «eksistensielle» forhold til sin gjenstand.

At det her ligger en fare for den dogmatiske tenkning, faren for at læren blir til abstrakt teori, skal ikke benektes, heller ikke at ortodoksien til dels lå under for denne fare. Men man skal bare lese Konkordieformelen, den begynnende ortodoksis bidrag til den

lutherske bekjennelse, for å se at det ikke *behøver* å være noen motsetning mellom levende tro og kompliserte dogmatiske distinksjoner, slik som den moderne protestantisme gjerne innbiller seg. Denne fordom merkes også hos Weber, og derfor blander han også riktige og uriktige iakttagelser sammen. Avgjort uriktig er det således når han i utformingen av den strengt forensiske rettferdiggjørelseslære (imputasjonslæren) fra Melanchthon av, altså også i et bekjennelsesskrift som Apologien til Augustana, ser en forskyvning av det «urreformatoriske» syn i retning av «ein eigenes *rationales Denken*», et forsøk på en slags fornuftig forklaring og begrunnelse av evangeliets hemmelighet og dermed også et skritt i retning av «det 19. århundres subjektivisme» (I, s. 104 ff.). Det ettertrykk som den ortodokse «objektivisme» i imputasjonslæren legger på et sentralt «subjektivt» moment som det å «trøste samvittighetene», betyr ifølge Weber en «forskyvning av trosinnstillingen», hvorved det objektive og det subjektive moment i troen etterhånden faller fra hinannen!

En velkjent misforståelse av den forensiske rettferdiggjørelseslære, stadig gjentatt innenfor den moderne dogmehistorie,[1]) er det som her går igjen. Den beror på manglende forståelse av det lutherske syn på lov og evangelium, noe som tydelig kommer til uttrykk også hos Weber idet han nemlig betrakter tanken om Jesu sonende lovoppfyllelse som en «lovisk» (jüdisch-nomistisch!) «forvrengning» av evangeliet (I, s. 120), som om ikke evangeliet nettopp var budskapet om at Jesus i bokstavelig forstand tok «lovens forbannelse» på seg! Som det genuint «urreformatoriske» opererer Weber med en noe ubestemmelig tale om «die richtende Gnade», men selv om det her vel også er plass for soningen, så minner det hele likevel altfor mye om nyprotestantismens antimonistiske oppfatning av nåden til å kunne uttrykke det ekte evangeliske syn. La være at ortodoksien på sin side i *utformningen* av forsoningslæren gled inn på en falsk bane, således i den kvantitative betraktning av Jesu straffelidelse, men grunntanken var likevel riktig, og Weber står derfor her i fare for å kaste barnet ut med badevannet.

---

1) Jfr. oppgjøret med Loofs, Seeberg o. fl. hos E. Fr. *Fischer:* Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewissheit nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Leipzig 1907.

Den nevnte misforståelse av rettferdiggjørelseslærens utvikling danner så å si den røde tråd i Webers framstilling. Han ser i den angivelige «forskyvning» her begynnelsen til ortodoksiens utglidning i retning av den senere rasjonalisme. At en slik utglidning etterhånden inntrådte, er utvilsomt, men det skyldes den rasjonalistisk anstrøkne såkalte supranaturalisme som etter hvert gjorde seg gjeldende i skriftsynet og i oppfatningen av frelsestilegnelsen, og som førte til at man mer og mer søkte en slags rasjonale garantier for åpenbaringens realitet både i frelseshistorien og i den personlige frelsesopplevelse og dermed gled bort fra den strengt evangeliske forankring i Ordet som instrumentum Spiritus Sancti. Den forensiske rettferdiggjørelseslære representerer her en stikk motsatt intensjon, og en virkelig klarleggelse av ortodoksiens utvikling vil overhodet måtte regne med mer kompliserte sammenhenger enn Weber gjør.

Dette forhindrer ikke at hans arbeid frambyr en fylde av instruktivt historisk materiale og lærerike enkeltiakttagelser. Weber inntar en avgjort positiv holdning til det evangeliske kristendomssyn, og hans arbeid vil med sin imponerende lærdom utvilsomt bidra sitt til den høyst påkrevde vending som i vår tid er begynt i synet på «protestantismens» dogmehistoriske utvikling. Det er all grunn til å imøtese fortsettelsen av verket med interesse. Siste hoveddel skal behandle ortodoksien som utviklet system og den videre gang i retning av supranaturalisme og rasjonalisme. Det er overalt utviklingen på luthersk område som i første rekke kommer i betraktning, men de foreliggende bind foretar stadige streiftog også inn på reformert område.

Ernst Bizer: Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, 362 sider. *Hans Grass:* Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, 260 sider. Utgjør henholdsvis nr. 46 og 47 i «Sammlung wissenschaftlicher Monographien» (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe). Begge Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1940.

I reformasjonstiden ble ingen annen lære gjenstand for så inngående forhandlinger og så omfattende teologiske stridigheter som nattverdlæren. Oppgjøret med katolisismen var på dette punkt for-

holdsvis enkelt, men til gjengjeld ble forholdet mellom de protestantiske retningene innbyrdes her meget forviklet og vanskelig. Som kjent strandet muligheten for en enhet mellom den tyske og den sveitsiske reformasjon på nattverdlæren, som siden har dannet det avgjørende skille mellom ortodokse lutheranere og reformerte. Det er dette forhold de to monografier av Bizer og Grass har tatt opp til inngående undersøkelse på grunnlag av et omfattende historisk materiale. Begges arbeid har for øvrig ikke bare et historisk, men også et systematisk sikte. De vil levere bidrag til den nye nattverdstrid som er oppstått i forbindelse med de siste års kirkekamp i Tyskland. — Bizer, som er prest i Württemberg, har tidligere gjort seg fortjent av en ny utgave av Heppes «Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche» (1935), en parallell til Schmidts kjente bearbeidelse av den lutherske ortodoksis lære («Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche»). Grass' arbeid er en doktoravhandling fra Erlangen.

Bizers arbeid beskjeftiger seg i første rekke med de konkordieforhandlingene som Martin Butzer i Strassburg fra 1530 av fikk i stand mellom lutheranerne og de mer eller mindre reformert innstilte kretser i Sør-Tyskland og Sveits. Forhandlingene mellom Luther og Zwingli i årene forut er tidligere blitt inngående behandlet av kirkehistorikeren Walther Köhler i Heidelberg, hvis skrifter Bizer her henviser til. For konkordieforhandlingenes vedkommende trekker Bizer fram arkivmateriale som tidligere ikke har vært offentliggjort og som til dels kaster nytt lys over omstridte spørsmål. For øvrig legger han særlig vekt på at Luther og Butzer og deres respektive medarbeidere i 1536 kom til enighet om en felles formel i nattverdlæren (Wittenbergkonkordien). Luther skal nemlig her også på sin side til en viss grad ha «gitt etter» overfor Butzer (s. 126), nemlig i spørsmålet om realpresensen (Kristi legemlige nærvær i nattverden), og Bizer mener at Luther dermed har pekt på veien til nattverdfellesskap mellom lutheranerne og de reformerte, så sant disse på sin side som Butzer er villige til å tilegne seg noe av den lutherske sakramentsrealisme: «Det er ikke mulig å innse hvorfra hans etterfølgere skulle hente berettigelsen til her å være strengere enn han» (s. 8, jfr. s. 130). Bizer tenker her på den motstand som barthianernes unionsbestrebelser har

støtt på fra luthersk hold nettopp i nattverdspørsmålet, og han bekjenner seg da også uttrykkelig til den prøyssiske «bekjennelsessynodes» vedtak om nattverdfellesskap i 1937 («Halle-beslutningen»[1]), om enn bare som et foreløpig grunnlag (s. 10).

Grass tar i forordet til sitt arbeid standpunkt til denne Bizers oppfatning og hevder at det neppe kan være tale om at Luther virkelig har gitt etter i dogmatisk henseende (s. VIII). Også Grass beskjeftiger seg med konkordieforhandlingene og påviser at de to parter i virkeligheten tolket den felles formel på hver sin måte. Kildene er for øvrig til dels motstridende, og det er derfor ikke godt mulig å komme til full klarhet over partenes standpunkt under selve forhandlingene, men både Bizers og Grass' undersøkelser viser i virkeligheten bare at et kompromiss mellom det lutherske og det reformerte standpunkt, slik som Butzer tilstrebte, i virkeligheten var umulig. Luther synes, som Grass hevder, av pedagogiske grunner å ha strakt seg langt under forhandlingene, men i selve sakspørsmålet krevde han intet mindre enn en åpen tilbakekallelse eller i det minste en avgjort standpunktendring fra de reformertes side, og her strandet Butzers diplomatiske kunst til sist uhjelpelig på sveitsernes motstand, slik som Bizer meget inngående skildrer det. Men Wittenbergkonkordien fikk likevel sin historiske misjon for så vidt som den for de evangeliske i Sør-Tyskland ble «den bro hvorpå de langsomt ble ført over til lutherdommen» (Grass s. 142).

Grass gir for øvrig til forskjell fra Bizer en meget inngående behandling av det som for Luther var det avgjørende i nattverden, nemlig realpresensen. Under denne synsvinkel skildrer han først nattverdslærens utvikling hos Luther, og i en II. Teil gjør han så rede for avvikelsene hos Calvin og dennes bestrebelser på å tilegne seg noe av den lutherske sakramentsrealisme. Grass konkluderer her med at selv om man aldri så mye modifiserer Calvins lære i denne retning, «so bleibt ein Gedanke, an dem lutherischem Abendmahlverständnis schlechthin alles liegt, dem calvinschen Abend-

1) Halle-synodens dokumenter er offentliggjort i «Abendmahlsgemeinschaft?» (München 1938) s. 220 ff. Her finnes en eningsformel som lar spørsmålet om realpresensen ligge, og på dette svevende grunnlag erklæres det så at det i forholdet mellom lutheranere og reformerte ikke er noen grunn til gjensidig utelukkelse fra nattverden, se herom Luthersk Kirketidende 1939, s. 346 f.

mahlsverständnis doch unerreichbar, nämlich der Gedanke, dass der himmlische Herr sich im Abendmal wieder unter die Bedingungen des incarnatus begibt, dass er sich anbindet an das äusserlich-leiblich Ding und dort ergriffen werden kann von Frommen und Gottlosen. — — — Hier liegt die bleibende Differenz» (s. 249). Grass synes riktignok selv nærmest å ville hevde et formidlende standpunkt som det Melanchthon i sin senere periode kom til og som går ut på at ikke nattverdelementene, men nattverdmåltidet som helhet er det egentlige sete for realpresensen, og ut fra denne intensjon finner han også Calvins oppfatning av Kristi nærvær i nattverden «sympatisk», men han forbeholder seg å komme tilbake til dette spørsmål i en påfølgende nytestamentlig undersøkelse (s. 251 f., jfr. s. 1).

For øvrig advarer Grass mot en «forhastet proklamasjon av nattverdfellesskap mellom konfesjonene» (s. VIII f.), og Bizer tar til tross for at han finner Luthers oppfatning av realpresensen «dogmatisch und exegetisch unzulänglich», skarpt til orde mot den subjektivisme som den reformerte oppfatning har til felles med den moderne protestantisme (s. 4 ff.). Begge forfattere vil på sett og vis hevde lutherdommens realistiske «anliggende» i motsetning til den reformerte «spiritualisme», og til tross for sitt uklare standpunkt når det gjelder realpresensen, atskiller de seg meget fordelaktig fra den overfladiskhet som har preget den moderne teologi i bedømmelsen av den lutherske sakramentsrealisme. Hva deres grundige historiske undersøkelser angår, så tjener de til syvende og sist bare til å bekrefte at det i motsetningen mellom luthersk og reformert nattverdlære dreier seg om et grunnleggende enten-eller som det heller ikke for nåtiden vil lykkes å forvandle til et både-og.

Leiv Aalen.